This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

3 3433 07022669 5

PHILOSOPHIE

RELIGIEUSE

Paris. — Imprimerie de E. MARTINET, rue Mignon, 2.

PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

DE LA THÉOLOGIE NATURELLE

EN FRANCE ET EN ANGLETERRE

PAR

CHARLES DE RÉMUSAT

Membre de l'Académie française
et de l'Académie des sciences morales et politiques.

PARIS

GERMER BAILLIÈRE, LIBRAIRE-ÉDITEUR
rue de l'École-de-Médecine, 17.

Londres
Hipp. Baillière, 219, Regent street.

New-York
Baillière brothers, 440, Broadway.

MADRID, C. BAILLY-BAILLIÈRE, PLAZA DEL PRINCIPE ALFONSO, 16.

1864

Tous droits réservés.

-10445-
ASTOR LIBRARY
JUN
21
1892
NEW YORK

PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

DE LA

THÉOLOGIE NATURELLE

EN FRANCE ET EN ANGLETERRE

Quelques moments avant de boire la ciguë, Socrate disait à ses disciples éplorés qu'il était sûr de la divine bonté. Il suffirait que ces paroles eussent été prononcées ou du moins écrites aux environs de la quatre-vingt-quatorzième olympiade pour qu'il fût difficile de refuser à la raison humaine la faculté de s'élever par ses propres forces à la certitude de l'existence de Dieu. Et comme on ne saurait apparemment parler de Dieu sans en concevoir quelque idée, cette notion, quelle qu'elle soit, est déjà, suivant l'étymologie du mot, une certaine théologie. Et comme cette théologie est due à la lumière natu-

relle, il est donc vrai qu'il y a une théologie naturelle. Ainsi l'ont pensé, d'accord avec les philosophes, les plus grands docteurs de l'Église. Il serait inutile de le rappeler, si dans ces derniers temps il ne s'était rencontré des esprits acharnés à le contester. On comprend malaisément pourquoi, s'ils n'étaient résolus à tout détruire ensemble la révélation et la raison. Comment fonder la première, en effet, sans la seconde? Comment ne pas dire, avec un saint admiré de saint Louis (1), que « l'existence de Dieu est une de ces vérités qui ne sont pas des articles de foi, mais qui servent aux articles de foi de préambule, et que la foi suppose la connaissance naturelle, comme la grâce la nature, et la perfection le perfectible? » Ce n'est donc menacer aucune croyance que de chercher à fonder par la raison celle qui soutient toutes les autres, et l'intérêt le plus légitime s'attache aux travaux récents inspirés par un sujet éternellement nouveau. Dieu est pour le moins aussi vieux que le monde, et cependant le monde doit con-

(1) Saint Thomas d'Aquin.

tinuer de faire effort pour le connaître, sous peine de renoncer à se connaître lui-même. Ce sera toujours le plus digne emploi des forces de l'esprit humain que de rétablir incessamment son droit de croire en Dieu contre ceux qui le lui disputent, et qui veulent lui couper les ailes sous prétexte de briser ses fers. Dans chaque pays, à toute époque, cette vérité si haute et si vulgaire prend la forme d'une question, sans cesser d'être attestée par le commun langage, et cette forme suit dans ses variations l'état des esprits et des sciences. Les doutes n'ont pas toujours la même origine ni la même expression ; les arguments doivent se modifier avec les objections, ou bien, sous la diversité des mots et des sentiments, il est bon de montrer un fonds immuable de lumière et d'obscurité qui tient aux conditions du problème. Là aussi il y a du permanent et du passager. Ce qui persiste, c'est la vérité à connaître ; ce qui varie, c'est la connaissance de la vérité. En France, par exemple, la politique dispose en grande partie de la religion et de la philosophie ; l'une ou l'autre est en crédit suivant que la politique est à l'espé-

rance ou au découragement. De là les vicissitudes des choses éternelles. Cependant éternelles sont les vérités fondamentales, et la raison, en y revenant sans cesse, remonte à sa source et revendique son privilége de naissance. Il peut donc être utile et il est toujours à propos d'observer le mouvement et le résultat des études concernant les principes de toute religion dans les sociétés les plus éclairées. En Angleterre, la préoccupation n'en est jamais interrompue, et la théologie naturelle y est une science classique qui n'est pas négligée un instant. Elle y est regardée comme indispensable à la théologie chrétienne, qui sans elle languirait. Sans insister sur les rapports de l'une et de l'autre théologie, surtout sans nous engager dans les nuages de la haute métaphysique, nous voulons essayer de ramener l'attention des lecteurs sur l'état réel des recherches de théodicée, et montrer que les travaux de la science correspondent aux idées les plus simples, les plus usuelles, dans lesquelles tout le monde a été élevé.

I

DES COMMENCEMENTS DE TOUTE THÉOLOGIE.

Je voudrais donc d'abord, non pas exposer philosophiquement, mais raconter comment nous sommes amenés dans la vie réelle à l'idée de Dieu, et à toutes les pensées comme à tous les sentiments dont cette idée est le fondement. Les métaphysiciens aiment à en chercher l'origine dans la nature de l'esprit humain. Ils s'attachent à prouver qu'elle lui est aussi nécessaire que les lois mêmes de son activité, et fait corps pour ainsi dire avec la raison : noble et légitime ambition, que je suis loin de leur reprocher, et que j'ai ressentie quelquefois ;

mais notre prétention est ici plus modeste. Ce sont des faits positifs que je voudrais retracer ; c'est aux souvenirs de chacun de nous que j'entends m'adresser, et cherchant à les ranger dans leur ordre historique, je voudrais les suivre pas à pas, et remonter les degrés de la pensée et de la croyance religieuse.

Il me semble que la première révélation de Dieu est faite à l'enfance dans les termes par lesquels commence la Bible. Ces paroles si simples, et qui expriment le fait le plus solennel que le temps ait reçu dans son sein, l'orphelin seul les entend pour la première fois d'une autre bouche que de celle d'une mère. C'est la mère qui se réserve d'annoncer au fruit de ses entrailles la vérité qui l'éclaire et la console, soit que, dirigeant les yeux de l'enfant sur un livre de gravures, elle lui montre, dans quelque lointaine copie des peintures de Michel-Ange ou de Raphaël, les premières scènes de la création ; soit que, promenant son doigt sur les pages usées d'un petit livre d'histoire sainte, elle lui fasse épeler ces mots : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. »

Dieu a fait le monde, telle est l'idée générale dont la Genèse, abrégée pour l'enfance, lui donne la forme narrative ; mais en même temps cette idée, sous sa forme abstraite, prend place dans la raison naissante. Elle y est reçue à la faveur d'une notion fondamentale que la raison a déjà conçue et appliquée des milliers de fois, quoiqu'elle n'en connaisse distinctement ni l'origine, ni l'expression, ni l'universalité. Cette notion est celle que les philosophes appellent la notion de cause. C'est parce que nous savons préalablement qu'un fait qui commence a une cause, quoique nous soyons encore incapables de nous prononcer à nous-mêmes ce principe général, que dès nos plus tendres années nous concevons ce qu'on nous apprend, quand on nous dit que le monde a commencé et qu'il est l'ouvrage de Dieu.

De cette notion de cause, nous faisons dans cette circonstance une application par analogie ; car aucune expérience ne nous a nettement suggéré l'idée d'une cause créatrice. Nous n'avons connu que des effets nouveaux, produits par une cause externe ou interne dans ce qui

existait déjà. Nous n'avons vu changer que la forme de la matière. Les effets mêmes, plus directement, plus irréfragablement connus, qui se passent en nous, ne sont que des phénomènes nouveaux dans un être durable qui les a précédés. C'est donc, je le répète, par analogie que de l'action des causes connues nous induisons la possibilité d'une cause créatrice, c'est-à-dire d'une cause qui produise à la fois la substance et le phénomène. Si, comme il arrive quelquefois, souvent même, mêlant le sacré et le profane, on combinait l'enseignement juif avec la tradition hellénique, et l'on mettait le chaos d'Hésiode ou d'Ovide en arrière de la création, l'action de la cause divine serait un peu plus comparable à celle des causes que nous avons vues agir. Je dis comparable, car en toute hypothèse la cause divine ne peut être exactement assimilée à aucune des causes que discerne l'expérience. Elle serait créatrice encore, quand la matière serait éternelle. La naissance des êtres déterminés bien comprise implique déjà ce que nous entendons d'essentiel par création.

Mais n'oublions pas que nous parlons des enfants, et que ces problèmes les touchent peu. A peine quelque question jetée en passant par ce besoin de comprendre qui s'éveille et s'endort tour à tour dans leur intelligence est-elle venue embarrasser un moment la mère souriante, plus fière de ce que l'enfant lui demande qu'humiliée de ne pouvoir répondre. Ces curiosités s'allument et s'éteignent comme des lueurs passagères, et l'esprit reste sans trop d'effort dans ce brouillard qui remplit tous les abords de l'infini. Ce qu'il saisit mieux, ce qu'on craint moins de lui représenter, ce sont les preuves partout visibles de l'existence d'un suprême auteur des choses. On ne parle guère à un enfant des objets de l'histoire naturelle sans lui faire remarquer, quelquefois même un peu à la légère, des combinaisons de moyens et de buts qu'on aperçoit ou qu'on croit apercevoir dans l'ordre général des phénomènes. Après avoir enseigné le fait de la création, grâce à l'idée de la cause qu'Aristote nommait efficiente, on cherche à expliquer l'ensemble et l'harmonie des choses créées par la notion de la cause qu'Aristote

nommait finale. On montre dans les merveilles de la nature le résultat d'un art souverain. On ne craint même pas d'insister outre mesure sur ce point de vue, et l'on remplit l'esprit du jeune disciple de suppositions spécieuses, subtiles, hasardées, qui passent à la faveur d'une idée fondamentalement vraie, l'ordre du monde.

Cependant cette idée ne peut être tenue pour un certain degré de connaissance théologique que lorsqu'elle a été développée en un raisonnement qui prouve ce qu'il suppose. Or, quelque parti qu'on ait pris de ne point faire de philosophie avec les enfants, on ne manque guère de leur communiquer de bonne heure l'argument métaphysique que notre pédanterie désigne sous le nom d'argument physico - théologique. A défaut de toute autre voie, en voici une par laquelle il parvenait nécessairement aux enfants élevés au commencement de ce siècle. Un des premiers ouvrages qui servaient à leur apprendre le latin était un traité de morale connu dans les classes sous le nom de *Selectæ*. Le premier livre est intitulé *de Dieu*, et dans ce premier livre un des premiers paragraphes

qu'il fallait expliquer peut se traduire ainsi : « De même que si l'on entre dans une maison, un gymnase ou un forum, dès qu'on voit en toutes choses l'ordre, la mesure, la discipline, on ne peut penser que tout cela ait lieu sans cause, mais on comprend qu'il y a quelqu'un qui commande et qui est obéi ; de même et bien plus encore, à la vue de tant de changements, de tant de vicissitudes, de l'ordonnance régulière d'autant et d'aussi grandes choses que les corps célestes, ordonnance dont l'immense et infinie antiquité ne s'est jamais démentie, on doit nécessairement prononcer que tant de mouvements de la nature sont gouvernés par quelque intelligence. » Je me rappelle ces mots, tirés de Cicéron dans son traité *De la nature des dieux*, comme la première expression générale que j'aie entendue de l'argument pris du spectacle du monde en faveur de l'existence d'un ordonnateur suprême.

C'est ainsi que la croyance en Dieu est érigée en une notion claire, accessible, saisissante, et qui, bien que familière, populaire même, est restée philosophique. Parmi les anciens et les

modernes, elle a inspiré une foule de belles pages, et même des ouvrages entiers, qui se lisent encore avec profit. A mesure que la science de la nature s'est perfectionnée, l'argument a transformé ses applications ; mais, employé avec plus de discernement, appuyé sur des faits mieux avérés et mieux connus, il n'a pas changé au fond et n'a rien perdu de sa nature. Il a été consacré en quelque sorte par la science moderne, il a pris rang parmi les principes de la philosophie naturelle le jour où, dans le livre qui en est le code fondamental, le révélateur du système du monde en a tiré pour conclusion générale, *scholium generale*, l'existence d'une cause première, dont l'intelligence et la volonté sont l'origine de l'univers, qui lui est soumis (1).

Cette idée scientifique et philosophique est aussi une idée chrétienne ; c'est Voltaire lui-même qui la retrouve dans le verset : « Les cieux racontent la gloire de Dieu, *Cœli enarrant gloriam Dei.* » Prise absolument et sans commen-

(1) *Philos. Nat. Princip. math.*, *Schol. genos.*, l. III, *Optic.*, l. III, q. 31.

taire, elle ne conduit guère qu'à la notion d'un dieu ordonnateur du monde, qui n'en est créateur qu'autant qu'il l'a produit sous la forme du ciel et de la terre : il n'est l'auteur que du *Cosmos* phénoménal que décrit Humboldt, et que la science observe et calcule ; mais cette idée se concilie également avec la notion d'un créateur absolu, qui a tout fait, la forme et la matière du monde, et qui a tiré du néant l'existence de toutes choses, excepté lui. Ce second sens de l'argument est le plus généralement reçu, grâce à l'interprétation orthodoxe du début de la Genèse. C'est ainsi véritablement qu'il est identifié avec la croyance chrétienne.

La critique moderne a serré de si près cet argument, elle s'est tellement prévalue de l'abus qu'on en avait pu faire, Bacon et Descartes ont si sévèrement proscrit les causes finales du domaine de la science, qu'il est bon peut-être d'insister sur la valeur d'une considération théologique qu'il ne faut ni exagérer ni rejeter.

Ceux qui la nient afin de nier ce qu'on en conclut, c'est-à-dire Dieu même, veulent que

l'ordre du monde soit l'ouvrage du hasard ou de la nécessité. Ces deux mots se retrouvaient sans cesse sous la plume des athées du dernier siècle. Ils expriment deux hypothèses dont la première est certainement la plus absurde, car la supposition du hasard nie l'ordre lui-même. Le sens du mot, si le mot *hasard* est définissable, est la coïncidence des disparates. Si tout est fortuit dans la nature, la stabilité en est bannie. Les phénomènes actuels ont pu coïncider une fois, mais le hasard et la permanence impliquent. Quant à la nécessité, ce n'est plus avec la stabilité qu'elle serait incompatible, c'est, Newton l'a dit, avec la variation. La nécessité, pour mériter son nom, doit être aveugle. Et comment une nécessité aveugle aurait-elle produit la diversité, la succession, le retour des phénomènes ? Si elle n'est pas aveugle, la nécessité n'est plus que le nom profane de l'ordre divin. Cet ordre, étant le résultat durable de lois constantes, dont quelques-unes sont éternelles, a reçu comme l'empreinte d'une intelligence et d'une volonté immuables. Dieu est l'être nécessaire, et il a imprimé aux choses cette

nécessité secondaire qui n'est que la stabilité de leur nature, condition de la possibilité de l'être. Maintenant que tout, dans les rapports des choses, soit moyen et but, que tout résulte d'une adaptation dont notre intelligence aurait le secret, c'est affirmer bien au delà de ce que nous révèlent l'expérience et la raison, c'est réaliser tout ce qu'on imagine. L'existence de Dieu n'a pas besoin pour être prouvée de cette finalité universelle ; il suffit qu'il y ait lieu de reconnaître dans la nature un certain dessein, comme disent les théologiens anglais, et, sans en multiplier les preuves autant qu'ils l'ont fait, il peut être permis d'en donner une.

Je ne sais si tout le monde a réfléchi que, s'il n'y avait pas d'yeux, la couleur n'existerait pas. En lui-même, et abstraction faite du sens et de l'organe de la vue, le monde est incolore. Je ne dis pas qu'en l'absence de l'homme et des animaux la cause de la couleur cesserait d'exister. *La lumière serait* : les ondulations de l'éther continueraient de s'accomplir, et la structure des corps demeurerait telle qu'ils se comporteraient avec les rayons lumineux de manière à

produire ces différences d'effets possibles sur des organes possibles, différences que nous appelons couleurs ; mais tandis que les conditions d'existence de la matière subsisteraient, tandis que les planètes dans leur course, la neige et la pluie dans leur chute, suivraient les lois de la pesanteur ; tandis que la chaleur du soleil fondrait les glaces et durcirait la terre, et que les végétaux s'élèveraient verticalement et s'étendraient latéralement par le volume de leurs troncs et la projection de leurs branches ; tandis que, en un mot, aucune des lois de la physique, de la chimie, ne serait suspendue, tous les phénomènes de l'optique seraient réduits à des phénomènes de mécanique, et la lumière et l'ombre, en tant qu'elles produisent, avivent, éteignent des teintes diverses que nos sensations seules nous apprennent à distinguer, seraient comme si elles n'étaient pas. Elles existeraient comme causes, non comme effets.

Supposez maintenant que l'homme ou d'autres êtres vivants vinssent au monde avec cet organe de la vue, si artistement composé dans toutes les espèces que la nature en a douées, et

que la lumière n'existât pas, ou plutôt que rien dans la constitution de la lumière et des corps ne fût disposé de manière à produire sur cet organe la sensation de la couleur, si le monde en un mot était incolore, ou même rigoureusement monochrome, sans aucune diversité d'ombre et de teinte, il serait invisible. L'organe de la vue serait comme nul. Rien n'est visible, les formes comme les distances, qu'à l'aide de la couleur. Sans la couleur, la vue n'ajouterait rien absolument aux connaissances que nous obtenons par le toucher, dont elle est l'utile auxiliaire.

Ainsi, d'une part, la couleur, le phénomène de couleur n'est pas nécessaire. L'ordre général de la nature n'en a pas besoin, le système du monde peut s'en passer. D'un autre côté, l'œil et la vue seraient inutiles et comme non avenus, si la constitution de la lumière et des corps n'était pas telle que de certaines affections très-connues en résultassent éventuellement pour cet organe. Maintenant qui voudra soutenir que c'est par hasard que la rencontre des ondulations lumineuses et des surfaces étendues

produit, en sus de leur rôle dans le système du monde, cet effet additionnel qu'on appelle la visibilité pour de certaines machines organiques qui pouvaient ne pas exister, ou bien que c'est par une aveugle nécessité que certains êtres qui n'ont pas toujours été sur la terre y sont survenus munis d'un appareil compliqué tel que toute la mécanique de l'optique, parfaitement indépendante en soi de leur existence, lui occasionne des affections aboutissant à des sensations et à des notions sans aucun rapport de ressemblance assignable avec les causes physiques qui les déterminent ? Le monde est invisible en soi, il n'est visible qu'à la condition qu'il y ait des yeux, il le devient dès qu'il y en a. Comment ne pas croire que les yeux sont faits pour voir, et que le monde est fait, entre autres choses, pour être vu ? Comment ne pas croire que le phénomène de la couleur, *medium* indispensable entre l'objet et le sens, est un moyen prédéterminé ?

Nous sommes donc loin de rejeter avec le dédain de quelques philosophes religieux la preuve la plus usuelle et la plus saisissable de

l'existence de Dieu, celle qui compose à elle seule à peu près toute la philosophie théologique de bien des hommes éclairés.

Mais reprenons cette éducation religieuse que nous avons promis de suivre pas à pas. Si nous feuilletions encore les livres qu'on met dans les mains des plus jeunes écoliers, nous y trouverions bien vite des passages où ils apprennent, en supposant qu'ils ne l'aient pas appris de la bouche de leurs parents, que tous les peuples ont reconnu telle chose que la Divinité. Cicéron, ce grand instituteur de toute jeunesse classiquement élevée, se complaît autant à invoquer à l'appui de la croyance en Dieu le consentement général que l'ordre de l'univers. Le consentement général est une autorité imposante ; l'esprit en est naturellement touché, et peut-être est-ce pour les grandes masses de l'humanité une des principales sources de toute foi religieuse que la déférence à une tradition à peu près universelle. Le respect, la sympathie, l'imitation, l'habitude, d'autres principes encore de notre nature nous portent à penser comme les autres ont pensé, et s'il en était différemment,

la vie serait beaucoup trop courte pour découvrir par nous-mêmes tout ce que nos devanciers ont trouvé par l'expérience ou la réflexion. Le consentement général n'est donc pas en soi une preuve à dédaigner, ce n'est pas du moins l'efficacité qui lui manque, et cette preuve a été admise et développée par d'habiles gens. L'Église l'a employée dans ses cours de théologie.

Je ne crois pas qu'en fait de métaphysique religieuse, la grande majorité des gens qui ont reçu de l'éducation aille beaucoup au delà de ce qui vient d'être dit. A cela se réduit assez communément toute la théologie naturelle. Je devrais ajouter quelques développements qu'on y joint d'ordinaire sur les attributs de la Divinité et les conséquences morales qui en résultent pour les hommes, si, du moment que la théodicée touche au sentiment et au devoir, elle ne devenait presque toujours, au lieu d'une simple philosophie, une religion proprement dite. C'est en général au nom du christianisme, c'est dans le langage qu'il enseigne et sous les formes qu'il prescrit, que les rapports de l'homme à Dieu sont annoncés à la jeunesse. C'est grâce à cette

transformation toute-puissante que des vérités abstraites, qui seraient arides ou indifférentes pour beaucoup d'esprits, s'emparent de l'âme, et peuvent devenir pour une nature heureusement douée l'aliment le plus pur et le plus sain de l'intelligence, la plus auguste règle de la volonté, la plus pénétrante consolation du cœur. Tout le monde, comme nous disons en Europe et en Amérique, est élevé dans le christianisme, tout le monde est chrétien, au moins dans une certaine mesure, et c'est grâce à ce saint enseignement des nations et des familles que des deux plus nobles parties du monde s'élève ce cri universel, ce cri du respect et de l'amour : *Notre Père qui êtes aux cieux !*

La foi n'est pas cependant partout la même, elle a ses diversités ; elle manque à un grand nombre, et là où l'on n'aperçoit plus l'homme de la grâce, il faut parler encore à l'homme de la nature. D'ailleurs, de même que sans s'arrêter aux merveilles sensibles de l'univers, en écartant pour ainsi dire les plus beaux phénomènes, il est permis et il est utile de regarder le système du monde comme un problème pure-

ment mathématique, et de ne voir dans le ciel étoilé que la mécanique céleste, c'est un droit et une fonction de la raison que de s'abstraire elle-même de la religion, et de chercher à déterminer sous leur forme la plus rigoureuse et la plus scientifique les pures idées qui sont comme l'essence de nos croyances morales et religieuses. Le ciel de l'âme aussi a sa géométrie.

Les théologiens éclairés, les Bossuet et les Fénelon, sont loin de répudier cette théodicée philosophique, et c'est le métier des métaphysiciens que d'en reprendre incessamment l'étude. Sans les suivre dans les recherches épineuses dont elle est semée, nous devons continuer à exposer le plus clairement que nous pourrons le progrès ordinaire des idées religieuses comme idées pures, même en nous réduisant à celle-ci, la preuve de l'existence de Dieu.

Cette preuve est double jusqu'ici, le consentement général et l'ordre du monde. Le ciel nous préserve de chercher à ruiner l'une ou l'autre. A Kant seul cette témérité est permise; mais il faut bien mesurer la portée, fixer la va-

leur de la double preuve, fût-ce afin d'expliquer pourquoi l'esprit humain ne s'en est pas contenté.

Quelque autorité qu'on attribue au consentement général, il n'est pas une preuve péremptoire pour un philosophe ni pour un chrétien, une preuve du moins qui puisse être admise sans restriction par l'un ni par l'autre. Pour le philosophe, la constance et la perpétuité d'un témoignage ne démontrent pas autant la réalité de la chose témoignée que la permanence dans la nature humaine d'une raison de croire ce qu'elle affirme. Ce peut être vérité, ce peut être erreur. Il y a, si l'on veut, présomption de vérité ; mais il n'y a preuve que d'un fait permanent de notre nature qui engendre et motive le consentement à une certaine idée. C'est ce fait qu'il faut démêler, étudier, afin de savoir si sa réalité prouve la vérité de ce qu'il atteste. Cela ramène à chercher dans l'esprit humain et dans la raison même l'origine et la garantie de l'idée religieuse. C'est ce qu'ont fait les philosophes lorsqu'ils ont prouvé Dieu par l'idée de Dieu.

Pour le chrétien, l'accord de l'humanité le

persuade de l'existence et de l'unité de Dieu bien moins que la foi dans une révélation spéciale et primitive. La certitude, sinon la vérité de cette double croyance est pour lui bien plutôt le privilége d'une race élue que le patrimoine commun de l'espèce. Elle a été confirmée, cette croyance, développée, complétée par les diverses théophanies dont l'Ancien Testament contient le récit, et surtout par la plus grande de toutes, sujet divin du Nouveau Testament. Le christianisme est essentiellement une tradition particulière. Toutes les traditions, hors la chrétienne, sont entachées d'erreur ou d'imposture ; elles s'appellent de fausses religions : on ne voit donc pas comment le consentement aux fausses pourrait servir à établir un dogme de la vraie. Aussi, tandis qu'autrefois le consentement général était cité en preuve par les théologiens, il est maintenant représenté comme un souvenir affaibli, comme une traduction altérée de la révélation primitive. Suivant cette doctrine, qui est nouvelle, mais qui a fait d'assez grands progrès dans l'Église, la tradition générale doit toute sa valeur à ce qu'elle a conservé de la tradition

particulière. L'humanité n'a ajouté que du faux au vrai de la révélation première. C'est donc le christianisme qui fonde l'opinion universelle du monde, et non l'opinion universelle du monde qui appuie un seul des dogmes du christianisme. Quoi qu'on pense de cette théorie un peu hasardée, il demeure que le consentement général mérite plutôt considération qu'il ne commande l'adhésion. En fait, il n'en exerce pas moins une grande influence ; en fait, il se présente dans la réalité pour chacun de nous comme un fragment local et national. La religion est pour chacun de nous une tradition de famille et une institution sociale. A ce titre, elle est revêtue d'une grande autorité, et c'est ainsi restreint que le consentement de tous détermine le nôtre. Cependant on remarquera qu'il nous attache au moins autant à ce qui est particulier qu'à ce qui est universel dans les croyances. Demandez à un Écossais pourquoi il est presbytérien, à un Anglais pourquoi il est épiscopal, à un Français pourquoi il est catholique : sa réponse sincère sera la plupart du temps qu'il est de l'Église dans laquelle il est né. Le consentement de la

majorité, et par suite celui de l'universalité, n'est donc pas une preuve logique, mais il se pourrait qu'il fût un moyen de persuasion plus puissant qu'une preuve logique. Cependant il reste établi, je crois, que, comme pierre de touche du consentement général allégué en preuve de l'existence et de l'unité de Dieu, le philosophe devra recourir à l'étude de l'esprit humain, le chrétien à la révélation, et l'un et l'autre s'appuieront ainsi sur des preuves d'un ordre qui leur paraît supérieur.

Venons à la preuve par l'ordre du monde. Elle a généralement autorisé les déistes à élever leur temple idéal *Deo optimo maximo;* mais ils ont avec raison traduit cette belle inscription par ces mots : *Au Dieu très-bon et très-grand.* C'est en effet ce que prouve et tout ce que prouve l'argument, un Dieu très-bon et très-grand, et à part quelques métaphysiciens, les anciens les plus éclairés ne se sont pas formé une autre idée de Dieu. Le spectacle du *Cosmos* avec ses beautés, mais aussi avec ses imperfections, ses incohérences, avec l'antagonisme des forces qui le régissent, ne peut attester que le triomphe la-

borieux du principe de l'ordre sur le désordre, et partant une intelligence qui partout a laissé son empreinte, celle de la sagesse et de la bonté, en assurant la durée et l'harmonie de son ouvrage. Cependant la beauté de l'ensemble n'est que celle d'un système où, tout compte fait, le bien l'emporte sur le mal. Sans doute il est bon, sans doute il est sage et puissant, celui qui a réglé cet ordre et qui le conserve; on ne peut se lasser d'admirer par quelles combinaisons profondes, par quels savants artifices tout est réglé et maintenu de manière à surmonter des obstacles toujours subsistants, à résister à des causes de destruction toujours agissantes, enfin quelle habileté suprême semble à chaque instant sauver l'univers. Partout se décèle un sublime architecte; mais tout ce spectacle ne nous révélerait pas, si nous n'en puisions ailleurs la connaissance, un Dieu tout-puissant et infini, le Dieu créateur de la foi, le Dieu parfait de la métaphysique.

Si donc nous voulons nous élever à quelque connaissance de la nature de Dieu et concilier son existence avec ses attributs, l'argument en

question ne peut plus suffire au chrétien non plus qu'au philosophe, et l'un et l'autre sont obligés de chercher dans la révélation et dans la raison une notion moins imparfaite de la Divinité ou une démonstration de son existence qui soit plus en rapport avec ses perfections.

Ici le christianisme nous enseigne des dogmes qui ne sont qu'à lui. Une révélation devait nous apprendre ce que nous aurions ignoré sans elle. C'est ainsi que l'Église nous révèle le dogme de la Trinité. Malgré les analogies qu'on a prétendu trouver dans Platon et les Alexandrins, je persiste à croire que l'idée de la Trinité est essentiellement chrétienne, et que l'esprit humain ne s'y serait point élevé par lui-même. Il faut donc laisser à la théologie positive les dogmes révélés et connus seulement par la révélation. Il y a dans le christianisme des vérités plus générales, je veux dire plus généralement connues, puisqu'elles sont communes à l'orthodoxe, à l'arien, au déiste, même au païen ou au mahométan éclairé. Ces notions que le christianisme enseigne sans les discuter ni les démontrer sont par exemple celles-ci : Dieu est un

esprit, — Dieu est parfait, — Dieu est le créateur du monde.

Ces notions chrétiennes, se rencontrant aussi dans certaines théodicées philosophiques, sont donc aussi des notions de la raison, de la pure raison; car apparemment aucune sensation, aucune expérience ne nous les suggère. Pour que Dieu soit créateur, il faut que tout ait commencé; or, c'est dans l'esprit humain seulement que nous pouvons trouver cette idée, soit comme principe démontré, soit comme croyance naturelle. Il n'est certes pas moins vrai que ni la perfection, ni la notion d'un pur esprit n'ont été dérivées d'une expérience actuelle, et la raison seule est capable de pareilles conceptions. Si donc il était possible de fonder l'existence de Dieu sur une de ces idées, par exemple sur celle de sa perfection, cette démonstration ne serait point, comme la preuve tirée de l'ordre du monde ou du consentement universel, dérivée d'un fait d'expérience ou de perception directe, une preuve *à posteriori*. Elle pourrait par conséquent être à un certain point qualifiée de preuve *à priori*. Toutes les preuves de ce genre,

étant puisées directement dans l'esprit humain, ont plus ou moins ce caractère général de tirer de l'idée de Dieu l'existence de Dieu.

C'est surtout à Descartes, comme chacun sait, qu'il faut recourir pour connaître ce genre de preuves. Il en a donné deux distinctes qu'on a confondues à tort, et dont la meilleure est celle où il fait entrer l'idée de cause. Elles ont été si souvent exposées, qu'il est inutile d'y revenir. Rappelons seulement que la principale de ces preuves n'est pas entièrement originale, et qu'on pourrait en rechercher le type initial dans saint Anselme, dans saint Augustin et jusque dans Platon. Ajoutons que la preuve ou les preuves de Descartes ne sont pas les seules qui aient été dites *à priori ;* plus d'une fois, à tort ou à raison, on a cru pouvoir démontrer l'existence de Dieu par sa nature même, ce qui est le propre de ces sortes de démonstrations. Or, comme la nature de Dieu n'est pas objet d'expérience, mais notion purement rationnelle, c'est donc toujours à l'idée de Dieu qu'il a fallu revenir pour remonter jusqu'à lui, et tel est en effet le procédé cartésien, et malheureusement pour

Descartes, le procédé cartésien a été celui de Spinoza. Le danger de la preuve par l'idée de Dieu, c'est le spinozisme. Je rappelle le danger pour qu'on ait soin de l'éviter.

II

DE LA THÉOLOGIE NATURELLE EN ANGLETERRE : CLARKE, WATERLAND, GILLESPIE.

Cicéron nous a conservé dans sa version latine un beau passage d'Aristote où l'admiration religieuse que doit inspirer le spectacle de l'univers est vivement peinte, et il range l'écrivain grec parmi les philosophes à qui l'ordre a révélé l'ordonnateur. Il aurait pu ajouter que c'est Aristote qui a mis dans la science la cause finale sous son nom, et qu'il en a fait pour ainsi dire la loi de la nature, en répétant sans cesse ces mots pris longtemps pour axiome : « La nature ne fait rien en vain. » Une fois même il s'oublie, et il appelle la nature Dieu. Cependant ne se-

rait-ce pas là une doctrine exotérique qui voilait sa vraie pensée et dissimulait sa métaphysique ? Quand il veut arriver à Dieu même, il le cherche dans la constitution de l'être, et ne le déduit ni ne l'induit de l'expérience des choses sensibles. C'est tout au plus le premier ciel (et le premier ciel n'est pas Dieu) qu'il conclut de l'existence du mouvement par la nécessité d'un premier moteur ; mais le Dieu vrai, l'acte pur, la pensée de la pensée, il semble l'atteindre directement et l'affirmer *à priori*, quoique ce ne soit au fond qu'un corollaire de sa métaphysique. Cependant ce Dieu-là n'est ni l'auteur ni l'ordonnateur intelligent du monde qu'il ne peut connaître, lui qui ne pourrait sans déchéance avoir mis la main à la nature. C'est ainsi que chez les philosophes d'Alexandrie l'artiste divin, le *démiurge* à qui le monde doit l'harmonie, la beauté, la réalité actuelle, est néanmoins placé bien au-dessous du premier principe.

Cette inconséquence ou cette duplicité de doctrine ou de méthode dans Aristote a permis à la philosophie du moyen âge de faire tour à tour la théologie *à priori* et *à posteriori*. Le

passage d'un procédé à l'autre, d'un point de vue à l'autre point de vue, est si facile, qu'il nous échappe quelquefois, et que nous ne nous apercevons pas toujours que nous avons changé de voie. A proprement parler, rien dans la science n'est rigoureusement *à priori*, puisque l'homme est toujours donné, et avec l'homme l'esprit humain. Nos principes les plus élevés, ceux que nous imposons à l'expérience et que nous ne tenons pas d'elle, ne font pas cependant leur apparition dans l'esprit préalablement à toute perception extérieure, à toute conscience de nos opérations intérieures. On a donc pu imaginer aisément que tout est inféré *à posteriori* de nos connaissances empiriques, et les disciples les plus fervents d'Aristote ont pu croire lui être fidèles en niant toute notion directe de la Divinité, et en rattachant cette notion à la sensation même. Saint Thomas d'Aquin, tout pénétré qu'il est de la métaphysique de son maître, soutient obstinément comme une vérité essentielle que, Dieu ne pouvant nous être connu par lui-même, son existence a besoin d'être démontrée, qu'elle ne peut l'être que par son effet;

qu'en un mot, « notre entendement est conduit par les choses sensibles à la connaissance divine, c'est-à-dire à connaître de Dieu qu'*il est.* »

En effet, l'argument de la nécessité d'un premier moteur, qui tient la plus grande place dans la scolastique, peut à la rigueur être rattaché à l'expérience, et saint Thomas, qui y insiste encore plus que sur l'argument tiré des fins du gouvernement du monde, s'est, de son aveu, classé parmi ceux qui n'admettent en théologie naturelle que des preuves *à posteriori.* Je sais bien que parmi celles qu'il admet, on en pourrait désigner qui n'ont point ce caractère, et qui même offrent une certaine analogie avec les preuves *à priori* du cartésianisme ; mais il ne s'en est pas aperçu, il doit être jugé par ses intentions : l'inconséquence d'Aristote l'a gagné à son insu, et Arnauld a eu raison de l'opposer à Descartes.

Toute la scolastique n'est pas dans saint Thomas, et l'on pourrait, en cette grave matière, lui trouver des adversaires ; mais au moment où la scolastique s'écroule, Descartes en France et Bacon en Angleterre s'élèvent à la fois contre

Aristote : l'un pour fonder une méthode plus empirique que la sienne, l'autre pour établir une autre méthode d'observation ; l'un pour raffermir par l'induction mieux traitée la science *à posteriori*, l'autre pour donner dans la conscience une base expérimentale à la science *à priori;* l'un pour montrer Dieu au sommet des phénomènes, l'autre pour le montrer à la source des idées, tous deux d'accord cependant pour chasser la considération des causes finales de la connaissance de la nature.

Dans la proscription dont il les frappe, Bacon certainement exagère la sévérité. Elles n'ont point fait à la physique tout le mal qu'il leur impute. Elles mériteraient d'ailleurs toutes ses accusations qu'elles ne devraient pas disparaître à son commandement, et la raison persisterait à reconnaître une harmonie intelligente dans l'ordre de l'univers. Moins le *cosmos* semble la perfection réalisée, plus les combinaisons qui en assurent la durée et la stabilité attestent un profond dessein. Il faut nier l'ordre ou concevoir une intelligence cause de l'ordre. Bacon lui-même a confessé que la Providence peut être

connue par ses ouvrages, et il n'a pas découragé ses compatriotes, si fidèles à sa gloire, du soin de chercher dans la nature des marques d'une suprême sagesse. Bien au contraire, ils se sont adonnés avec une persistance infatigable à cette investigation. C'est le sujet d'une multitude de bons livres anglais. Dans aucun pays, il ne s'est publié autant de traités de théologie naturelle où fût faite une si grande part à la contemplation de l'ordre universel. La téléologie a été longtemps en Angleterre la base de la théologie.

Cette démonstration appuyée sur les sciences naturelles devait particulièrement toucher une nation qui aime à fonder toute connaissance certaine sur l'expérience et l'induction, et comme il est rare que l'esprit humain ne contracte pas une partialité exclusive pour la méthode qu'il préfère, on compte en petit nombre les écrivains anglais qui se montrent sensibles aux preuves *a priori* de l'existence de Dieu, et surtout qui daignent accorder une sérieuse attention aux deux argumentations de Desc rtes. Un anglais cartésien est difficile à trouver,

même à l'époque où le cartésianisme portait le trouble dans les deux universités anglaises, et Malebranche, plus heureux que son maître, eut du moins un disciple éminent dans John Norris, que Locke a pris la peine de réfuter.

Ce n'est pas qu'on ne pût prouver à Cudworth, à Locke lui-même, que leurs arguments en faveur de l'existence de Dieu n'empruntent pas beaucoup plus à l'expérience que ceux de Descartes ; mais il faut descendre jusqu'à Samuel Clarke pour trouver un Anglais de quelque renommée qui tente résolûment d'établir *a priori* l'existence de Dieu. Clarke avait passé par Descartes pour arriver à Newton, et quoiqu'il ait rejeté la philosophie du premier avec sa physique, on sent toujours qu'il a traversé son école. Ce n'est pas un pur baconien, ni un disciple de Hobbes qui eût écrit le *Traité de l'existence et des attributs de Dieu.*

L'auteur de ce célèbre ouvrage ne cache pas qu'il n'est point content de la preuve *a posteriori*. Les phénomènes naturels prouveraient tout au plus qu'il y a eu, depuis que ces phénomènes ont commencé, un être assez sage et assez puis-

sant pour les produire et les conserver; mais que cette cause première ait existé ou doive exister de toute éternité, ils ne le prouvent pas, et jamais de l'existence de l'imparfait on ne déduira valablement l'existence de la perfection. La preuve *a posteriori* ne peut servir à établir un seul des attributs de Dieu, et qu'est-ce que Dieu sans aucun attribut divin? Quant à la preuve *a priori*, elle prétend bien, il est vrai, démontrer l'existence par les attributs mêmes; mais les difficultés que rencontre l'argument principal de Descartes attestent assez qu'il n'est pas suffisamment clair et démonstratif, et l'on répugnera toujours à conclure de la possibilité de concevoir l'existence au nombre des perfections d'un être qui les aurait toutes à l'existence certaine de cet être. La véritable manière de prouver Dieu serait donc, comme l'a dit Leibnitz, « de chercher la raison de l'existence du monde, qui est l'assemblage entier des choses contingentes, dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle. » C'est là ce que Clarke a essayé. Il pose d'abord que quelque chose existe de toute éternité, puisque quelque

chose existe aujourd'hui, ou que l'existence de l'être contingent prouve celle de l'être nécessaire. Puis il établit déductivement que l'être nécessaire est nécessairement indépendant, immuable, infini, intelligent, etc. Enfin il démontre toute la série des attributs divins. C'est dans la nécessité, dans la conception de l'être nécessaire, qu'il voit le caractère d'une preuve véritablement *a priori*. La sienne lui paraît mériter ce titre, en ce qu'elle se fonde sur une conception immédiate et nécessaire, quoiqu'elle suppose la connaissance préalable de l'existence des choses, et que cette connaissance soit expérimentale.

Clarke ajoute bien à cette démonstration une autre idée beaucoup plus hardie, beaucoup plus hasardée, qu'il tenait probablement de Newton, et qui a provoqué son importante controverse avec Leibnitz ; mais cette doctrine, qui identifiait en quelque sorte l'espace et le temps avec la Divinité, n'est pas inséparable de sa démonstration, qui seule nous occupe ici et qui ne passa pas sans objection. Il eut à répondre aux lettres polémiques d'un gentilhomme du

Glocestershire, qui n'était autre que le célèbre Butler, à cette époque étudiant en théologie dans une académie dissidente de ce comté. Il y avait alors dans l'église anglicane un docteur Waterland, moins connu que Butler, mais encore cité comme un des meilleurs interprètes de la doctrine orthodoxe de la Trinité. Clarke professait avec ménagement l'arianisme mitigé de son maître Newton, et la question fondamentale de la divinité de Jésus-Christ était alors l'objet des débats des théologiens. Daniel Waterland, qui avait figuré avec honneur dans la discussion, eut même une conférence sur le vrai sens du dogme avec le docteur Clarke devant la reine Caroline, alors princesse de Galles, renommée pour son esprit, ses goûts de métaphysique, et correspondante de Leibnitz. Malgré sa foi vive et ombrageuse, le docteur avait traversé la dispute sans rompre absolument avec son adversaire, et il ne l'a jamais combattu qu'avec de justes égards. Leurs dissidences théologiques s'étendirent néanmoins jusqu'à la philosophie, et Waterland joignit comme appendice aux recherches de Law sur

les idées de temps et d'espace une lettre ou dissertation sur l'argument *a priori* tendant à prouver l'existence d'une première cause.

Dans cet ouvrage, fort digne d'être lu, Waterland s'occupe d'abord de la nouveauté de l'argument, et après en avoir fait remonter la condamnation jusqu'à Clément d'Alexandrie, il soutient que saint Anselme lui-même ne l'eût pas approuvé sous sa forme nouvelle. C'est, selon lui, l'étude de la *Métaphysique* d'Aristote dans les mauvaises traductions du moyen âge et dans les commentaires des Arabes qui a pu seule inspirer une prétention téméraire, réprouvée par les plus grands des scolastiques. En première ligne, le maître de saint Thomas, Albert le Grand, dit en propres termes : « La créature fait connaître Dieu *a posteriori*. » Roger Bacon, Richard de Middleton, Duns Scot (je ne cite que les autorités britanniques), ont été d'accord avec les grands docteurs étrangers pour contester la possibilité de prouver Dieu *a priori*, et plus récemment Culverwel, l'auteur d'un traité estimé sur la religion suivant la lumière naturelle, Cudworth, l'évêque Barlow,

l'archevêque Tillotson, enfin Humphrey Ditton, qui a écrit postérieurement à Clarke, se sont rangés à la même opinion.

Il y aurait bien quelques remarques à faire sur la manière dont Waterland discute les autorités qu'il cite ; mais il vaut mieux l'entendre lui-même, quand il conteste à l'argument de Clarke d'être valable *a priori*, puisque c'est une conclusion d'une nécessité de conception à une nécessité d'existence. C'est au fond le reproche si souvent adressé à la preuve de Descartes, de passer gratuitement de l'existence idéale à l'existence réelle. Comment d'ailleurs prouver *a priori* l'existence d'une première cause, puisque rien n'a la *priorité* sur elle ? Dieu ne peut avoir de principe que lui-même. Or la tentative audacieuse d'une démonstration impossible offre le danger d'ébranler la vérité qu'elle veut affermir. Elle suppose la faiblesse de toutes les preuves qu'elle tend à remplacer ; elle les condamne pour se justifier, et comme elle ne réussit pas dans sa justification, elle met l'existence de Dieu au rang des théorèmes à démontrer.

Malgré la sévérité de ce jugement, la voie où était entré Clarke n'a pas été abandonnée. Son autorité, si grande dans la première moitié du XVIIe siècle, a un peu baissé ; mais elle n'est pas annulée. Coleridge, implacable pour toute école qui ne relevait pas de Platon, dit quelque part qu'il soupçonne Clarke *d'avoir été surfait*. En marchandant, nous lui laisserons pourtant encore une grande valeur, et dans toute recherche sur le théisme, il devra conserver une honorable place. Après lui, sans se laisser décourager ni par son exemple ni par les objections, des écrivains qui ne sont guère connus qu'en Angleterre, le révérend Moses Lowman, l'évêque Hugh Hamilton, ont encore essayé de démontrer *a priori* l'existence de Dieu, et il n'y a guère que quinze ans qu'un Écossais, William Gillespie, a entrepris, après une revue de tous les arguments de ses prédécesseurs, d'en présenter un nouveau qui échappât à toutes les critiques qu'ils ont à ses yeux justement encourues.

L'ouvrage de M. Gillespie est certainement intéressant et curieux. Il est intéressant parce

qu'il est impossible de discuter avec plus de bonne foi, de faire de plus consciencieux efforts pour mettre dans tout leur jour et ses propres idées et ses objections aux idées des autres. On sent qu'il a vivement à cœur de ne faire injustice à personne, de ne tromper personne, et de livrer sa pensée tout entière à l'examen qu'il semble provoquer. L'ouvrage est curieux aussi par la thèse à laquelle il est consacré. La voici : supposé qu'il y ait une substance existant nécessairement, cause intelligente de toutes choses, il est démontrable que cette substance est infiniment étendue. Cette idée a pour but d'employer en preuve de l'existence de Dieu l'impossibilité où nous sommes de concevoir une limite à l'espace. De cette première proposition : l'étendue infinie ou l'infinité d'étendue existe nécessairement, de ce principe démontré lui-même par voie psychologique, l'auteur déduit, avec tout l'appareil des formes géométriques, que cette infinité d'étendue est nécessairement un être, un être simple, unique, qu'il en est de même de l'infinité de durée, et qu'enfin cet être infiniment étendu et durable est néces-

sairement intelligent, omniscient, tout-puissant, entièrement libre, complétement heureux, parfaitement bon.

M. Gillespie raconte ensuite qu'une fois en possession de cette argumentation, publiée, je crois, vers 1837, il vit un jour aux vitres d'une petite boutique de libraire, dans une des grandes rues d'Édimbourg, une nouvelle édition de *l'Age de la raison*, de Thomas Payne, et qu'il entra alors pour représenter au vendeur que c'était un livre infâme ; mais il trouva dans la boutique quelqu'un qui lui apprit qu'une société d'athées se réunissait dans la ville tous les dimanches soir. Il se mit aussitôt en rapport avec un membre de cette société, et, lui donnant pour elle un exemplaire de sa *Démonstration*, il le chargea de lui porter de sa part le défi de la réfuter. Une personne fut désignée comme prête à répondre ; mais cette personne ayant finalement refusé la provocation, il la renouvela dans une adresse imprimée à l'*Aréopage* ou Société zététique (1) de Glasgow. Cette asso-

(1) *Zététique*, qui cherche, un des noms donnés aux sceptiques.

ciation, plus nombreuse, plus habile, plus instruite que celle d'Édimbourg, professe, dit-il, les mêmes principes d'athéisme. Elle lui fit connaître par écrit que son défi était accepté dans les termes où il l'avait posé, et, comme une de ses conditions était que la discussion ne serait pas orale, on lui annonçait qu'un membre de la société lui préparait une réponse qu'elle imprimerait à ses frais. En conséquence il reçut l'année suivante, avec une lettre de la même main, un exemplaire d'une *Réfutation de l'argument a priori tant de Samuel Clarke que de M. Gillespie, par Antitheos*. C'est pour répliquer à cet ouvrage qu'il a publié une troisième édition du sien. Il y discute avec beaucoup de soin soit les critiques, soit la thèse de son adversaire, qui ne me paraît pas avoir donné beaucoup de force et de nouveauté au triste lieu commun dont il a pris la défense. Si M. Gillespie ne met pas un grand talent au service d'une cause sacrée, c'est un réviseur méthodique de doctrines et d'arguments, et dans son nouvel effort pour éclaircir et fortifier ses raisonnements, il les suit pied à pied, les déve-

loppe avec une conscience exemplaire, et, conduit par les nécessités de sa thèse à discuter les différentes théories de l'espace, il en donne le tableau analytique, et met ainsi le lecteur en mesure d'apprécier en parfaite connaissance de cause la valeur de sa découverte. Je doute qu'elle reste comme un progrès dans la science, mais elle nous a valu un livre que les gens faisant profession de métaphysique ne liront pas sans profit.

III

SUITE DU MÊME SUJET. BUCHANAN, THOMPSON.

Pas moins que Clarke, qui écrivait cent ans avant lui, M. Gillespie ne s'est montré sévère pour les preuves ou considérations qu'on emploie communément au service de la croyance en Dieu. Il a nié de nouveau la possibilité de tirer d'aucune l'infinité d'un seul des attributs divins. On ne peut guère croire cependant que, plus que le docteur Clarke, il fasse renoncer ses compatriotes à demander à la nature de confesser son auteur. Il ne se passe guère d'année sans que la Grande-Bretagne voie paraître plusieurs essais sur la théologie naturelle, où

les sciences profanes sont appelées au secours de la science sacrée. Généralement fidèles à l'exemple de Newton, les physiciens anglais ne se lassent jamais d'en revenir là ; mais la plupart vont plus loin, et pénètrent jusque dans le domaine de la théologie révélée. Il y a même des institutions publiques destinées à encourager ce double genre de recherches. Robert Boyle, que son siècle mettait comme physicien peu au-dessous de Newton, avait maintes fois soutenu dans ses écrits l'harmonie des conclusions de la philosophie naturelle avec les dogmes de la religion. C'est l'objet de l'ouvrage auquel il a donné ce titre singulier : *The Christian virtuoso*. Et, non content d'avoir plaidé la cause par ses propres écrits, il a institué, sous la surveillance de l'évêque de Londres, des lectures ou sermons publics pour la défense de la religion naturelle et révélée. On a recueilli une partie de ces discours ; l'ouvrage de Clarke avait même commencé par en être un. A la seule inspection des titres, on ne voit pas que l'argument des causes finales dans la nature ait été proscrit de la chaire : il tient une grande place dans le pre-

mier discours, *la Folie de l'athéisme*, par le docteur Bentley, et c'est le sujet du seizième, ou *De la démonstration de l'existence et des attributs de Dieu d'après les œuvres de la création*, par Derham.

Le révérend Francis-Henri Egerton, comte de Bridgewater, qui a résidé longtemps à Paris et qui y est mort en 1829 sans y laisser, que je sache, la réputation d'un apôtre, avait composé et imprimé sans le publier un ouvrage pour la défense du christianisme. Par son testament, il a mis une somme de 8000 livres sterling à la disposition du président de la Société royale de Londres pour défrayer la publication d'un ou plusieurs ouvrages sur la puissance, la sagesse et la bonté de Dieu manifestées dans la création. Chaque ouvrage devait être imprimé à mille exemplaires, et tous les profits de la vente appartenir aux auteurs. Il est résulté de cette fondation huit ouvrages dont les auteurs ne sont pas inconnus au delà du détroit, Thomas Chalmers, Kidd, Whewell, sir Charles Bell, Buckland, Kirby, Prout, Roget. Ces huit ouvrages composent la collection des *Bridgewater Trea-*

tises, auxquels on en adjoint ordinairement un neuvième, un fragment de Charles Babbage publié en 1837. Cette collection est terminée, et le vœu du testateur est accompli.

Enfin en 1774 un négociant d'Aberdeen, nommé Burnett, a en mourant légué une somme de 1600 livres sterling pour être distribuée tous les quarante ans en deux parts, — l'une des trois quarts, l'autre du quart, — aux auteurs des deux meilleurs écrits sur l'existence de Dieu et l'excellence de la religion, prouvées d'abord par des raisons indépendantes de la révélation, puis par des raisons prises dans la doctrine chrétienne. Les trois juges du concours doivent être élus par les ministres de l'Église et les professeurs des colléges de la ville d'Aberdeen, et à la première échéance, qui a eu lieu en 1814, le grand prix a été décerné au docteur Brown, principal du collége du Maréchal, et le second à l'archevêque actuel de Cantorbéry, le révérend John Bird Sumner. En 1854, les juges du concours, parmi lesquels figurait M. Henri Rogers, ne reçurent pas moins de deux cent huit ouvrages. Ils en distinguèrent douze, dont trois

furent mis hors ligne ; le premier prix fut obtenu par M. Thompson, et le second par le révérend John Tulloch, principal du collége de Saint-Andrews. L'ouvrage de M. Thompson, *Théisme chrétien*, a paru la même année que *la Foi en Dieu et l'athéisme moderne comparés*, par M. Buchanan. Nous signalerons ces deux ouvrages remarquables dans la multitude de ceux qui paraissent sur le même sujet.

En Angleterre, la théologie naturelle, quoique distinguée de la théologie révélée, en est, comme nous l'avons dit, rarement séparée, et presque jamais la séparation n'arrive jusqu'au divorce. C'est donc les yeux fixés sur le christianisme, l'esprit rempli des enseignements de l'Écriture, que M. James Buchanan, alors professeur de théologie apologétique à Édimbourg et maintenant successeur de Chalmers dans la chaire de théologie systématique, a mis en contraste la foi en Dieu avec l'athéisme. Son ouvrage n'en est pas moins tout éclairé des lumières de la science humaine, et il se recommande aux philosophes comme aux simples fidèles. Il dénote une connaissance et une intelli-

gence des problèmes et des systèmes dans leur dernier état qu'on voudrait trouver dans les écrits de tous nos professeurs de théologie.

En admettant avec un écrivain français, M. Bouchitté, que le choix des preuves de l'existence de Dieu a été dans un certain rapport avec les progrès de l'esprit humain, M. Buchanan pense qu'aucune sorte de preuve n'a été inconnue à aucune époque, et que toutes les preuves ontologiques ou physico-théologiques, *a priori* et *a posteriori*, doivent être concurremment employées, quoique rangées avec ordre, et composer ce qu'il appelle la preuve de Dieu. Chacun des arguments particuliers n'est en quelque sorte qu'une des parties, une des considérations graduées dont l'ensemble établit dans l'esprit la conviction religieuse. Ainsi de ce fait d'évidence naturelle que quelque chose existe, il résulte indubitablement qu'il existe quelque chose par soi-même et de toute éternité. Les athées ne le nieraient pas, et c'est déjà la preuve que le passager peut croire à l'éternel, et le fini à l'infini. Puis l'existence de l'esprit, c'est-à-dire d'un être qui

pense, veut, a conscience de sa pensée et de sa volonté, quelle que soit d'ailleurs sa nature, est également un fait irréfragable. Or, comme cette existence, qui est celle de l'homme, a commencé, elle a une cause, et cette cause ne peut être mécanique, car elle ne peut manquer d'attributs qui répondent à ceux de son effet. Cette conscience de l'être intelligent comprend un certain nombre de pensées qui, étant essentiellement morales ou offrant le caractère de l'obligation, se rapportent à une loi, et il suit que l'auteur intelligent de l'être intelligent est nécessairement législateur. D'un autre côté, il est impossible de contempler le monde sans éprouver une impression suivie d'une réflexion, et l'une et l'autre sont successivement la poésie et la philosophie de la nature. Cette philosophie nous montre partout les marques d'un dessein, et ce dessein, M. Buchanan, comme tous les écrivains de son île, se plaît à le prouver, à l'*illustrer* par des exemples nombreux, trop nombreux même; car il faut une critiqne plus sévère dans le choix des enchaînements de phé-

nomènes qui peuvent attester l'adaptation des moyens à une fin. L'observation lui montre des vestiges de création ou du moins de commencement des choses. La prétention même d'écrire l'histoire naturelle de cette production successive l'a constatée comme un fait. Que les espèces organiques aient commencé, au moins n'est pas douteux, et leur existence actuelle atteste un créateur, ou tout au moins un formateur. Parvenu ainsi à la notion d'une cause intelligente, si, au lieu de l'objet qui la suggère, on considère le sujet qui la conçoit, on peut concevoir avec saint Anselme ou Descartes l'être absolument parfait, avec Clarke l'être nécessaire, et l'*unité* de dessein dans l'*univers*, l'harmonie de ce que suggère l'objet et conçoit le sujet, donne l'unité de Dieu. Enfin, comme il y a une corrélation évidente entre les propriétés de la matière et les facultés de l'homme, comme les premières ne paraissent pas nécessaires, mais contingentes, il apparaît ici la plus grande des causes finales, l'adaptation réciproque du *Cosmos* et de l'esprit humain, et cette nouvelle considération de l'unité écarte l'idée d'une ma-

tière préexistante et première indépendante de Dieu.

Une fois la conviction obtenue que la finalité est la loi du monde, nous pouvons, nous devons supposer que toute chose a une fin, même quand cette fin nous est inconnue. C'est la réponse qu'il faut faire aux objections tirées de l'existence du mal contre celle de Dieu. Nous connaissons trop peu l'ordre pour affirmer que le mal n'ait pas sa raison. Mais il n'est pas nécessaire de tout connaître pour se fier à l'idée de cause, c'est-à-dire à l'un de ces principes impérieux que le scepticisme seul peut méconnaître. En vertu de ce principe et d'autres semblables, nous reconnaissons dans l'univers et ses phénomènes l'existence et l'ordre, la cause de l'existence et de l'ordre, quelque chose enfin de la nature même de cette cause. Cette théologie fondamentale s'appuie sur une philosophie de l'esprit humain qui n'est plus contestée.

Cependant l'athéisme existe, et même il a fait de récents progrès, que M. Buchanan date de la révolution française, car avec saint Paul

il appelle athée quiconque vit sans Dieu. Aussi compte-t-il dans l'athéisme quatre doctrines assez différentes : celle qui soutient d'après Aristote l'éternelle existence du *Cosmos* dans sa matière et dans sa forme, puis celle qui, en admettant le commencement du monde, lui présuppose, d'après Épicure, l'éternité de la matière et du mouvement, puis encore celle qui tient Dieu et le monde pour coéternels, le premier ayant la supériorité non l'antériorité, ou la doctrine stoïcienne ; enfin le panthéisme. La seconde de ces hypothèses peut se combiner avec une théorie de développement qui a reçu des emplois bien divers. Tantôt, appliquée à l'univers physique, elle le fait sortir par degrés d'un état nébulaire supposé par Herschel et adopté par Laplace ; tantôt, confondant comme Oken la physique et la physiologie, elle change l'atome en un point infusoire qu'elle élève peu à peu à l'organisation, à la végétation, à la vie, à la sensibilité ; tantôt encore, prenant la marche de l'humanité pour le mieux connu des progrès, elle distingue trois états nécessairement successifs de l'esprit et de la société, le théolo-

gique, le métaphysique, le scientifique, et c'est le positivisme d'Auguste Comte; tantôt enfin elle s'étend à la religion elle-même, et la représente comme progressive avec les âges, en sorte que l'inspiration primitive aurait besoin des efforts de l'humanité pour que les vérités révélées s'éclaircissent et s'épurent. Cette dernière théorie, qui paraît celle du père Newman, une des lumières du catholicisme anglais, est rapprochée des systèmes d'athéisme, parce qu'en accordant au temps le pouvoir de modifier l'idée de la Divinité, elle tend à obscurcir et à ébranler le fondement de la théologie naturelle.

Ces exemples indiquent jusqu'à quels détails est arrivé M. Buchanan dans sa revue des doctrines qui lui paraissent mettre en péril la croyance en Dieu. Il va sans dire qu'il en regarde le panthéisme comme l'ennemi le plus direct, et il ne lui ménage pas les coups. Il l'attaque sous toutes ses formes, sans épargner aucune des hypothèses du matérialisme ou du fatalisme. Je suis obligé de dire que parmi les doctrines qui l'inquiètent se classe un certain libéralisme religieux qu'il attribue aux écoles

spiritualistes françaises. Le caractère de cette doctrine lui paraît être de reconnaître, par voie d'éclectisme, certains principes communs à toutes les croyances tenues pour sacrées, et de faire consister la religion dans un état de l'âme, toujours disposée à embrasser avec plus d'assurance et d'ardeur certaines idées sous la forme d'une révélation que sous celle d'une philosophie. D'une religion subjective, dit-il, le fond serait indifférent.

Quoi qu'il en soit de ce dernier jugement, M. Buchanan, après cette revue qui serait difficilement plus complète, résume tous les caractères et toutes les conséquences de la manifestation naturelle de Dieu. Il est loin de contester qu'à elle seule elle nous impose des devoirs envers l'être souverain qu'elle nous fait connaître; mais elle ne prouve pas qu'elle soit l'unique manifestation de la Divinité, et nous sommes tous nés au sein d'une croyance qui admet une manifestation surnaturelle, une révélation proprement dite, dont les monuments nous environnent. Il nous faut donc accepter la vérité de cette imposante tradition, ou l'expli-

quer par une autre cause que sa divine origine, et cela serait le sujet d'un nouvel ouvrage. Dès à présent l'auteur remarque les rapports de la manifestation surnaturelle avec la manifestation naturelle. L'une confirme l'autre, elles se répondent, et le christianisme éclaircit les obscurités, remplit les lacunes, satisfait les besoins que la philosophie religieuse avait laissé subsister. Là encore se montre une convenance, une adaptation, une *finalité* du même genre que celle qui, visible dans le monde, a servi à fonder la théologie naturelle. Ne serait-ce pas le cas d'en tirer les mêmes conséquences pour la religion révélée? Toutefois, et quoique celle-ci seule puisse devenir réellement une religion pratique, M. Buchanan ne voudrait pas qu'on s'attachât exclusivement aux vérités particulières qu'elle enseigne. Malgré tant d'efforts pour mettre à la mode cette étroite manière de penser, la méditation des vérités universelles ne doit pas être abandonnée, et elle profite même à la foi dans l'Évangile.

Cette analyse ne peut donner qu'une imparfaite idée de l'ouvrage de M. Buchanan, dont le

mérite est dans les détails. Non que l'auteur ait cherché à relever ses pensées par des effets de style : il écrit avec clarté, avec justesse, avec mesure, et rien de plus ; mais son ouvrage vaut surtout à mes yeux par l'exactitude avec laquelle il a recueilli, classé, analysé, les questions, les solutions, les objections et les variantes des doctrines principales. On ne saurait souscrire à tous ses jugements, mais on ne peut disconvenir qu'il n'ait tout disposé avec méthode, exposé avec loyauté, commenté avec intelligence. C'est un tableau étendu et fidèle de tous les états connus de la pensée et de la croyance en Europe sur les fondements de toute religion. On s'aperçoit, en lisant l'ouvrage, que c'est un cours écrit, et l'auteur s'est plus occupé d'enseigner que de plaire ; ceux qui aiment à apprendre ne lui en sauront pas moins de gré : son ouvrage est de ceux qui fourniraient un aliment inépuisable à la réflexion. Quant au fond de la doctrine, elle est assurément saine et louable, quoiqu'elle ne paraisse pas satisfaisante de tout point, et qu'elle ne soit pas établie partout avec une puissance irrésistible. En général, l'auteur expose

encore mieux qu'il ne discute. Il ne voit pas toujours les difficultés dans toute leur force, il ne fait pas toujours pour les vaincre des efforts proportionnés à leur gravité. Il donne quelquefois des assertions pour des démonstrations, et suivant le génie écossais, il se fie à l'empire naturel de ce qu'il croit la vérité sur un esprit droit : il a plus de sens que de dialectique. Il a fait encore un de ces livres qui ne persuaderont guère que ceux qui sont déjà persuadés ; mais sont-ils nombreux les livres dont la puissance aille plus loin que cela ?

Nous risquerions peut-être de nous répéter et d'énoncer, sous une forme sommaire qui ne laisserait pas apercevoir les différences, les mêmes questions et les mêmes solutions, si maintenant nous suivions dans sa marche l'auteur du *Théisme chrétien*. M. Thompson diffère peu de M. Buchanan par la manière générale de considérer son sujet, et il est remarquable qu'ayant travaillé dans la solitude, ainsi qu'il nous l'apprend, et ne donnant aucun signe d'affiliation à aucune université, ni même d'attachement particulier à aucun maître, il ait

publié un ouvrage dont l'esprit offre tant d'analogie avec l'esprit qui anime l'ouvrage du professeur de théologie d'Édimbourg. Les deux publications sont de la même année, et à moins que l'un n'ait suivi les cours de l'autre, cet accord sans concert est un titre de plus à l'intérêt du public. D'ailleurs une attentive comparaison ferait ressortir plus d'une différence. Si le livre de M. Thompson contient moins de détails, indique des lectures moins étendues, offre à l'étudiant sérieux, au philosophe de profession, moins d'occasions de recherches et de vérifications à faire, il est mieux composé, il va mieux aux lecteurs ordinaires. C'est un ouvrage bien fait, qui, avec plus d'ordre et de variété, s'empare de l'esprit et le dirige mieux dans la voie que l'auteur a parcourue. En même temps que l'auteur du *Théisme chrétien* fait une plus grande part, suivant la prescription du programme, à l'apologie de la théologie chrétienne, il porte dans la défense de la théologie naturelle plus de philosophie. S'il paraît peu connaître les maîtres de l'antiquité, il a lu avec fruit les principaux modernes, il est plein de Leibnitz et se montre

familier avec Malebranche. Justement persuadé qu'on ne peut rien discuter ni rien établir touchant les vérités de cet ordre, si l'on n'a d'abord posé les fondements et déterminé les procédés de la connaissance humaine, il commence par une psychologie médiocrement originale, mais sage et correcte, et qu'auraient approuvée Reid et Hamilton. Il établit surtout que la philosophie est loin d'être, comme l'ont prétendu par une singulière coalition les partisans d'un naturalisme empirique et ceux d'un surnaturalisme dogmatique, une école de variations et de discords, et que certaines conséquences des théories de Locke, de Berkeley ou de Kant, ne suffisent pas pour donner gain de cause au scepticisme. Locke, Berkeley et Kant lui-même ont leur part d'affirmation, et quoi qu'on pense de leurs objections contre certaines croyances du sens commun, les principes de la religion naturelle seront établis, s'ils le sont aussi bien que ces croyances mêmes, si l'existence de Dieu n'est pas plus douteuse que notre propre existence ou celle du monde extérieur. Or c'est à une certitude égale que M. Thompson entend

amener les vérités dont il s'occupe. Il y réussit d'une manière que d'excellents esprits trouveront suffisante, en montrant que, bien qu'aucune preuve particulière ne soit de tout point parfaite, leur nombre et leur accord forment une évidence convaincante contre laquelle il ne s'élève que les difficultés communes à toute connaissance humaine. Point de savoir qui ne soit mêlé d'ignorance, point de connaissance où il n'y ait de l'inconnu. Comment donc n'y en aurait-il pas dans la connaissance de Dieu? On voit que M. Thompson, comme M. Buchanan, forme de toutes les preuves particulières une preuve multiple et concordante ; c'est ainsi que, sans affaiblir la certitude générale qui en résulte, il peut limiter la valeur de chaque argument isolé, et cette appréciation est faite avec autant de bonne foi que de sagacité.

Sûr de ce premier point d'appui, il se livre avec confiance à la recherche des attributs de Dieu, ou, comme il dit, il contemple dans la nature la manifestation du caractère divin. C'est alors qu'il voit éclater, avec la sagesse, la sainteté et la bonté de Dieu, et qu'il scrute ce

que nous pouvons découvrir du plan de la création. Les grands problèmes de l'univers physique et du monde moral passent devant lui. Dans sa manière de les poser et de les résoudre ou de les éclaircir, on retrouve tout ce que la raison a pu concevoir jusqu'ici d'évident, de persuasif ou de plausible sur des problèmes comparables souvent à ceux que l'algèbre appelle indéterminés, parce qu'ils contiennent plus d'inconnues que d'équations. Le quatrième livre est consacré à la manifestation du caractère divin, non plus dans la nature, mais dans l'Écriture sainte, et l'auteur soutient avec la même justesse de sens et de langage contre le déisme une thèse correspondante à celle qu'il a soutenue dans les trois premiers livres contre l'athéisme. Ce morceau d'apologétique pourrait être plus étendu et plus développé; tel qu'il est, il ne manque pas de solidité, et rien de bien essentiel n'y est omis. Je le regarde comme un excellent abrégé des principes et des raisonnements de la théologie orthodoxe contre le rationalisme encore chrétien ou purement philosophique. En tout, la lecture de cet ouvrage

peut être conseillée à quiconque veut, sans se perdre dans l'examen technique et minutieux des controverses, se rendre raison des dogmes naturels et révélés, et prendre parti avec connaissance de cause dans un débat qui inquiète le monde. Je ne m'étonne pas que le livre du *Théisme chrétien* ait eu en Angleterre un succès très-général, et qu'il en ait paru, par livraisons d'une feuille, une édition populaire.

IV

MANSEL.

Les deux ouvrages dont nous venons de parler représentent avec fidélité et avec une certaine distinction l'état d'esprit et le mouvement des opinions de nos voisins en ce qui touche la philosophie religieuse. On en pourrait citer d'autres d'un mérite moindre, mais qui auraient la même signification. Ce qui nous frappe particulièrement dans ceux-ci, c'est une connaissance et une préoccupation manifestes de la philosophie contemporaine. Les deux auteurs ne se montrent étrangers à aucune doctrine de quelque renom, et ils suivent les questions dans

les dernières transformations qu'elles ont subies. Cependant on peut dire qu'ils écrivent en hommes qui savent la philosophie plutôt qu'en philosophes. Ils n'ont point à cœur d'établir, par la critique ou la discussion, quelque négation ou quelque vérité nouvelle. On sait d'avance quelle sera leur thèse, et d'avance on devine quels adversaires ils vont combattre. Il n'en est pas de même lorsqu'on ouvre le livre d'un philosophe proprement dit. S'il n'a pas encore produit de système, on se demande, avant de lire la première page, ce qu'il veut et à qui il en veut, et l'on commence avec incertitude et curiosité. C'est dans cette disposition d'esprit qu'on doit aborder un ouvrage qui a fait du bruit en Angleterre depuis quelques années, sous ce titre significatif : *Examen des limites de la pensée religieuse*. Sur ces mots seuls, on se doute qu'on a affaire à un ouvrage de philosophie.

L'auteur, M. Mansel, a débuté, je crois, par des *Prolégomènes de logique* qui lui ont mérité les éloges de son maître, sir William Hamilton, dont il publie en ce moment avec

M. Veitch les leçons inédites. Il est aujourd'hui lecteur de philosophie morale et métaphysique à Magdalen-College, dans l'université d'Oxford. Sa compétence est donc entière pour attaquer par leur côté philosophique les problèmes de la théodicée; mais sa position académique, son titre d'*oxonien*, sa qualité de membre de l'Église établie, ne permettent guère de soupçonner en lui un théologien téméraire, faible ou complaisant sur l'orthodoxie. En effet, il ne l'est pas, et son livre atteste une véritable sévérité dans la foi, et même une certaine ardeur chrétienne qui n'affecte pas l'impartialité. Cependant il est bien de cette école écossaise, devenue plus difficile et plus stricte en dialectique par son commerce avec l'école de Kant, et telle que l'a faite et laissée sir William Hamilton. L'œuvre de cet éminent penseur est surtout en effet d'avoir plus étroitement combiné l'observation et la critique, d'avoir cherché à corriger, par la recherche d'une plus subtile exactitude, ce laisser-aller, cette sorte de crédulité systématique que l'on reprochait à ses prédécesseurs, sans compter le secours de vaste et minu-

tieuse érudition philosophique qu'il est venu apporter à l'ignorance un peu volontaire de Reid et de ses contemporains. A-t-il par là réussi à changer la fonte en acier, à donner plus de force, plus de trempe, plus de pointe, à la doctrine qu'il a ainsi reforgée? Est-il parvenu à en chasser le dernier grain de septicisme qu'elle contient? C'est une question; mais il est certain que dans le parti pris avec lequel Thomas Reid proscrit presque toutes les conclusions de la métaphysique ancienne et moderne, dans cette continuelle inscription de faux contre presque toutes les théories de la science, ne respire pas une grande confiance dans la raison, mère de la métaphysique et de la science. Lorsque, de son côté, Kant est venu attaquer l'une et l'autre, et contester leurs droits et leurs dires, il poursuivait une œuvre plus analogue qu'on ne le croirait d'abord à celle du professeur de Glasgow. Le rationalisme critique de l'un est sur la même voie que l'appel au sens commun de l'autre, et pour l'honneur de la philosophie spéculative, c'est presque la même chose que de soutenir qu'il faut s'en

rapporter à certaines croyances instinctives, parce qu'elles sont des faits, elles n'en courent pas moins le risque d'être des illusions. En toute chose, le fait séparé du droit est d'une médiocre valeur. Si donc, formé et aguerri par l'étude de la philosophie grecque et de la philosophie germanique, Hamilton a porté plus de rigueur dans l'enseignement des Écossais, il n'est pas sûr qu'il ait affermi les bases de leur doctrine. Et lorsqu'il a insisté sur ce point, mis par lui dans un jour nouveau, que, la détermination étant à la fois la forme et l'essence de la connaissance, rien ne pouvait être connu que limité conditionnellement, il a éliminé de la science l'absolu et l'infini, il a encore rapproché, exhaussé les barrières de l'esprit humain, et mis en interdit une bonne partie de la métaphysique et presque toute la théologie reçue. Je le remarque, parce que M. Mansel s'est montré son fidèle disciple, et qu'à tomber dans les mains d'un philosophe, la théologie n'a rien gagné comme science, si même elle n'y a compromis jusqu'à ce titre modeste de servante de la foi que lui avait conservé la scolastique.

Il existe à Oxford une fondation de John Bampton, chanoine de Salisbury. C'est un legs destiné à rémunérer chaque année l'auteur de huit lectures pour la défense des principes essentiels du christianisme. Comme l'enseignement religieux ne fait pas faute à l'Université, l'usage s'est introduit de consacrer ces leçons à l'examen de quelques questions nouvelles ou à l'exposition de quelques nouvelles vues qui intéressent la philosophie de l'orthodoxie. Elles offrent par là même un attrait particulier de curiosité, et sont comme un cours supérieur de théologie transcendante. C'est par les *Bampton Lectures* que, dans le temps, le docteur Hampden produisit une nouvelle critique de l'interprétation du dogme qui parut une censure des trente-neuf articles de l'Église, et qui l'aurait exposé à être déclaré schismatique, si, au lieu de cela, il n'était devenu évêque. C'est par les *Bampton Lectures* que le révérend Henri Mansel a introduit une doctrine qui ne lui a pas valu les mêmes attaques qu'au docteur Hampden, mais qui, suivie dans toutes ses applications, pourrait bien atteindre plus gravement les formulaires

et les confessions de foi libellées en termes d'école; car au fond M. Mansel a consacré son court passage dans une chaire de théologie à démontrer qu'il n'y a pas de théologie.

Il ne le dit pas aussi crûment, et surtout il ne cherche pas à dégager ainsi la religion de la science pour la désarmer : il pense au contraire assurer son empire en le limitant, et la délivrer d'une ennemie en la délivrant d'une infidèle alliée. Pour bien faire connaître son livre, écrit avec beaucoup de talent, où partout se montrent une foi vive, une conviction sincère, la sagacité et la lucidité d'un esprit vraiment philosophique, il faudrait disposer de plus d'espace que nous n'osons en prendre ici. Qu'il nous suffise de dire qu'aux premières pages la défiance de l'auteur se déclare contre le dogmatisme et le rationalisme. Sans être nécessairement hostiles au christianisme, tous deux, même à pieuse intention, peuvent l'altérer ou l'affaiblir, l'un en ajoutant, l'autre en retranchant à l'Écriture; l'un en traduisant sous forme de dogmes scientifiquement déduits les croyances évangéliques, l'autre en les réduisant

à des abstractions dont elles ne seraient plus que les figures symboliques. Dans l'une et l'autre tentative se trahit la prétention d'obtenir une connaissance de Dieu plus égale à lui, plus divine, parce qu'elle serait moins humaine. On se figure qu'elle le sera moins en effet, quand on l'aura épurée de certaines images qu'on accuse d'anthropomorphisme, comme si c'était agrandir la notion de Dieu que de la simplifier; comme si les qualifications abstraites que nous lui donnons pour attributs étaient moins des idées humaines que les traits sous lesquels notre imagination le personnifie. La notion de Dieu poursuivie par la science suppose une philosophie de l'infini, c'est-à-dire une philosophie impossible. Cette critique, dont l'origine est fort reconnaissable, conclut à la nécessité de porter l'examen non sur l'objet, mais sur le sujet de la religion, non sur la théologie naturelle ou révélée, mais sur l'esprit humain dans ses rapports avec ce dont elle traite. Au lieu de prétendre en vain à une idée didactique de Dieu qui serve ensuite à contrôler les dogmes particuliers, on doit étudier la pensée religieuse

en elle-même, c'est-à-dire l'intelligence ou la raison relativement à Dieu, et l'on trouvera que la connaissance, astreinte comme elle est à la forme de la conscience, suppose dans son objet la limitation, la relation, le temps, toutes choses que l'on exclut *a priori* de la Divinité; on trouvera, en d'autres termes, que, le fini ne pouvant concevoir l'infini, le personnel ne pouvant concevoir l'absolu, il y a contradiction entre le sujet et l'objet. Or, comme la contradiction ne peut être une qualité des choses, elle est dans la manière de penser; elle est ici dans une prétendue science des choses divines, et trouver Dieu par la raison est impossible. Cependant l'idée de Dieu, la croyance en Dieu est dans l'humanité. C'est qu'elle n'y est pas de par la raison pure. En fait, elle vit sous la forme concrète d'un sentiment profond de dépendance envers un maître souverain et d'obligation morale envers un législateur. Ces croyances mêmes ne sont pas dans notre esprit sous cette expression aride et générale; elles ont plus de couleur, plus de relief, plus de corps, et elles n'en exercent que plus d'empire, elles n'en satisfont

que mieux tous les besoins de notre nature. C'est qu'elles n'ont pas pour but la perfection de la connaissance, mais la perfection morale; c'est qu'elles sont plutôt régulatives qu'instructives, et, par conséquent, il ne faut pas en demander la démonstration scientifique. Il suffit qu'elles soient appuyées d'un concours de raisons probables, et qu'adressées, pour ainsi dire, à toutes les parties de nous-mêmes, sans contenter exclusivement la raison spéculative, elles s'emparent de l'homme tout entier. Les conséquences de cette théorie générale en faveur de la révélation se présentent d'elles-mêmes, et l'on sent que M. Mansel a pu trouver là le point d'appui d'une nouvelle apologie du christianisme.

Ce que nous ne pouvons qu'indiquer ici, c'est le parti qu'a su tirer de cette théologie critique un esprit vigoureux formé aux exercices d'une école vraiment philosophique; nous pouvons garantir à tous ceux qui s'attachent à l'étude sacrée ou profane de la théodicée qu'ils trouveront dans l'ouvrage de M. Mansel, sur toutes les questions et toutes les solutions, tantôt des vues,

tantôt des discussions qu'on fera bien désormais d'avoir présentes, quand on voudra s'en mêler. Je ne conseillerais pas plus à un esprit ferme de s'embarquer dans ces recherches sans connaître les huit leçons de M. Mansel que sans avoir approfondi la critique kantienne des antinomies de la raison; mais, après cet éloge, grand sans doute, il faudra que l'habile dialecticien nous permette de lui dire ce que le lecteur aura déjà pensé : c'est que l'idée de transporter l'examen de l'objet de la religion au sujet qui la conçoit, et de convaincre de contradiction la raison aux prises avec l'infini, est le procédé de Kant doublé d'une argumentation d'Hamilton; c'est que le recours, en désespoir de métaphysique, aux croyances positives non raisonnées, mais puissantes sur la conscience pratique, pour remplacer ou confondre les conceptions de la raison spéculative, n'est que l'application à la religion de la méthode des Écossais en philosophie combinée avec une imitation à fin chrétienne du subterfuge respectable par lequel Kant, pour sauver la religion, l'a réduite à la morale. Seulement le phi-

losophe par là sécularisait la religion ; c'est la morale que M. Mansel sanctifie. Dans les deux cas, je crains bien que, si l'on plonge au fond de la doctrine, on ne rapporte, au lieu de la vérité, le scepticisme. Ceci exige quelques développements.

M. Mansel n'échappe pas au sort trop commun des philosophes, il triomphe dans la critique. La vérité nous force à en convenir, les généralités des meilleures théologies offrent des difficultés insolubles et prêtent à des objections accablantes. Il n'est nullement certain qu'objections et difficultés résultent toutes nécessairement et de la nature du sujet, et de celle de l'esprit humain. Sans doute l'essence divine est insondable, sans doute notre intelligence et faillible et bornée ne doit jamais mieux sentir sa faiblesse qu'en présence de la suprême intelligence ; mais, avant de supprimer tout rapport purement intellectuel entre notre esprit et Dieu, il faudrait avoir la certitude que plusieurs des obscurités qui les séparent ne sont pas le résultat naturel, mais accidentel, de certaines erreurs nullement inévitables de la raison. Je suis

prêt à concéder que la théodicée, même dans l'Église, a empiété par-delà la raison et la foi, et que, grâce à quelques affirmations téméraires et malheureuses, elle s'est créé de grands embarras et a donné quelques facilités à l'athéisme. Quant à moi, je n'hésite pas, et j'en accuse principalement Aristote. Il n'a pas eu moins que la prétention de connaître intimement la nature de l'être ; c'est là qu'il a voulu trouver Dieu. Il le définit pour ainsi dire tout entier. Pendant tout le moyen âge, de pieux docteurs ne se sont pas fait le moindre scrupule de suivre cet exemple, comme si l'Écriture ne les avait pas dans vingt passages mis en garde contre une semblable témérité. Il serait aisé de montrer combien d'attributions contradictoires sont restées de la philosophie scolastique dans la théodicée moderne et ont particulièrement servi à la fortune du panthéisme ; mais de certains excès de doctrine, de certaines imprudences de la spéculation, conclure à un fond de contradiction incurable dans toute science théologique, c'est reproduire le plan d'attaque de tous les ennemis de la philosophie contre elle,

c'est suivre la marche de tous ceux qui ont voulu forcer la raison au scepticisme. Me répondrez-vous : Qu'importe, si le procédé est légitime et si l'attaque porte coup ? Ici je n'apprendrai rien à M. Mansel en disant que tout scepticisme lance lui-même le trait qui revient le frapper. La contradiction qu'il impute, il y tombe. M. Mansel a pris pour épigraphe ces mots d'Hamilton : « Aucune difficulté ne s'élève en théologie qui ne se soit préalablement élevée en philosophie. » De cette proposition, qui d'ailleurs voudrait être expliquée, qu'entend-il inférer ? Que les difficultés sont surmontables ou qu'elles ne le sont pas ? Solubles, il faut les résoudre en théologie comme en philosophie. Insolubles, fermons nos livres et taisons-nous. M. Mansel est pour les difficultés insolubles. Il en trouve autant dans l'hypothèse de l'incrédulité que dans celle de la foi. Tant mieux ; mais ce n'est pas la question. Il en trouve autant dans la théologie naturelle, autant dans la théologie dogmatique, quand il ne s'agit même que de l'idée de Dieu. Ainsi la foi, dès qu'elle est science à un certain degré, est con-

tradictoire et tombe sous les coups de la dialectique. Pour elle donc point de salut, si elle ne devient étrangère à toute dialectique, si elle ne demeure la foi sans la science. Dans cet état, elle peut défier les objections ; le raisonnement, parfaitement valable quand on l'emploie contre l'une, n'est plus de mise avec l'autre. Pour quel motif? On ne le dit pas. Pourquoi? Je le comprends, si c'est l'Inquisition qui l'interdit. Je le comprends encore, si le raisonnement est sans puissance effective. Mais nous parlons en liberté, et il n'est que trop vrai que la foi la moins raisonnée ne résiste pas toujours à des argumentations qu'on prétend tirer du sens commun ; or ce n'est pas l'en défendre que de lui conseiller de ne rien écouter. La discussion est ouverte, et puisqu'on discute, il faut raisonner. Ce serait prendre un singulier moyen de se tirer de péril que de s'abstenir, sur ce fondement que le raisonnement est pliable en tout sens, que les philosophies les plus religieuses, les théologies les plus orthodoxes recèlent des contradictions, et qu'en d'autres termes on ne peut rien savoir de Dieu. Au fond, c'est à cette consé-

quence que pourrait être poussé M. Mansel. S'il dirige des critiques contre les notions théologiques, c'est apparemment parce qu'il croit ces critiques bonnes, et il les croit bonnes, parce qu'elles sont communes à la théologie et à la philosophie. C'est dire que la raison n'édifie rien qu'elle ne puisse détruire. Le procès intenté à la théodicée est fait à la raison même. Il est donc impossible de disculper M. Mansel, malgré tout son esprit, d'être atteint du mal que Platon appelait misologie. La chose est grave pour un philosophe, et s'il était fidèle en philosophie à la méthode qu'il nous a fait connaître, son cours devrait être un cours de scepticisme.

Il ne serait pas le premier qui aurait enseigné le scepticisme sans être sceptique, et voulu affermir les croyances en décriant les idées. Tel est assurément l'espoir de M. Mansel, lorsqu'il réduit presque toutes nos connaissances théologiques au sentiment de la dépendance et de l'obligation ; mais en alléguant ces deux sentiments ou ces deux croyances comme des faits, il néglige d'en assigner l'origine et de nous

dire comment il fonde leur autorité. S'il entend que c'est ainsi et sous cette forme que l'idée de Dieu pénètre pour la première fois dans les esprits, le fait aurait besoin d'être établi, et je crois qu'en réalité la simple notion d'un créateur précède souvent l'idée plus développée d'une relation de dépendance et de devoir. S'il veut dire que cette relation est intuitivement reconnue dès l'origine des sociétés, il faudra refaire l'histoire, qui nous montre trop souvent, chez les peuples naissants, pour toute religion la crainte de quelques puissances malfaisantes, qui seront tout ce qu'on voudra, excepté Dieu lui-même. Le culte d'un roi législateur au lieu d'un tyran capricieux n'est dans sa pureté la croyance populaire que chez des nations éclairées par des lumières surnaturelles ou formées par les progrès de la civilisation à la réflexion et à la raison. Si ce sont en effet les lumières surnaturelles que M. Mansel invoque, s'il veut dire que les croyances qu'il recommande sont le fond du christianisme, que c'est par elles qu'il faut commencer et qu'on doit finir, le conseil peut être bon, la leçon utile. Cependant, outre

que c'est s'adresser, non pas à la pensée religieuse de l'humanité, mais à la seule pensée chrétienne, c'est dire qu'on a la foi quand on a la foi, et qu'à ceux qui ne l'ont pas, ce n'est pas la peine d'en parler; il n'importe guère qu'ils sachent s'il y a un Dieu. Que diriez-vous en effet, si la connaissance de Dieu est pour le cœur et non pour la raison, à celui qui ne ressent pas cette pieuse crainte? Et s'il manque du sentiment, comment lui donnerez-vous l'idée? Il s'en passera; les idées religieuses sont essentiellement pratiques, et qui ne s'en sert pas n'a pas besoin d'en avoir. Cette conséquence serait dure, et quoique l'auteur ne l'ait pas tirée de ses principes, il conviendra que considérer les idées religieuses comme sentiments, non comme vérités, c'est ne leur accorder d'autre prix que le bien qu'elles font. Je ne veux pas rappeler que cette manière de raisonner peut être et souvent a été employée à la défense de l'erreur, et qu'elle profiterait même à des religions fausses; bornons-nous à dire que c'est l'opposé de l'enseignement religieux dans tous les pays chrétiens. La réponse

à la question : *Qu'est-ce que Dieu?* contient dans tous les catéchismes catholiques une définition ou du moins l'énonciation d'une série d'attributs qui ne peut être comprise que par un acte de la raison pure, et le dogme de la Trinité y est ensuite expliqué en termes abstraits qui sont éminemment scientifiques. Avant de nous enseigner tous nos devoirs, on tient à nous apprendre envers qui ils nous lient. Je n'ai point sous les yeux les livres d'instruction chrétienne destinés à la jeunesse en Angleterre; mais dans le *Symbole d'Athanase*, prescrit à l'Église anglicane, je lis des passages, et dans les articles de foi qu'elle professe, des articles, comme le premier et le second, qui expriment certainement de la métaphysique sacrée, et qui ne sont pas en eux-mêmes des préceptes de morale ou des appels au sentiment. Ce serait donc mutiler l'enseignement chrétien et diviser la foi que d'inférer de ce que l'un et l'autre doivent aboutir à la pratique et régler l'âme et la vie, que l'instruction n'est pas en même temps leur but. Ce serait tendre à mettre les œuvres au-dessus de la foi, et faire pour le

christianisme ce que Kant a fait pour la religion naturelle, ne lui décerner d'autorité qu'en vertu de la morale. Cet excès vaudrait mieux, je l'accorde, que l'excès contraire, et le pasteur pourrait faire plus de bien à son troupeau en l'intimidant par la puissance d'un maître qu'en l'appelant à méditer les perfections de l'auteur de tout bien ; mais ce serait une nouveauté dans toutes les églises, et je ne crois pas qu'à la longue la religion gagnât beaucoup à cet aveu sans cesse répété, que, les notions les plus hautes et les plus générales sur lesquelles elle s'appuie étant toutes sujettes à l'accusation d'être contradictoires, elle n'a pour elle que des probabilités, et peut se passer d'autres preuves, parce qu'elle est régulative et non spéculative.

Saint Paul dit en termes exprès : « Nous connaissons en partie, en partie nous prophétisons, et quand le parfait sera venu, le partiel disparaîtra. » C'est-à-dire, en langage moderne : nous avons une part de science, une part de révélation, et ce n'est qu'avec Dieu que cessera cette connaissance imparfaite. Ces mots sont la vérité même. Et il ajoute : « A présent nous

ne voyons que par le miroir, nous ne savons qu'énigmatiquement » ; ce qui revient à dire qu'à présent notre connaissance est indirecte et remplie d'obscurités. Ces paroles, en nous avertissant de l'imperfection obligée de notre savoir sur la terre, nous autorisent à déterminer, selon nos forces, notre part de *gnose* et notre part de prophétie, c'est-à-dire à discerner ce qui est science et ce qui est révélation. Là est le fondement de la distinction entre les deux théologies, et l'on ne peut anéantir l'une au profit de l'autre, encore moins dans toutes deux ce qui est savoir, pour s'en tenir à l'inspiration, sans nous ôter une des deux parts que nous accorde l'apôtre. L'Écriture, comme la philosophie, consacre donc les deux sources où les théologiens philosophes cherchent à puiser la vérité, et prémunit les Buchanan et les Thompson contre le découragement où le kantisme mystique de M. Mansel les voudrait plonger.

V

DE LA THÉOLOGIE NATURELLE EN FRANCE.

La faveur et l'importance qu'on a toujours en Angleterre accordées à la théologie naturelle, comme fondement philosophique de toute religion, prouvent combien cette nation si étroitement attachée à la révélation porte dans sa foi comme en toute chose une fidélité au sens commun aussi nécessaire dans les croyances religieuses que dans les spéculations métaphysiques. Il n'est pas certain que l'invasion et les progrès chez nos voisins de la philosophie positiviste, et plus encore de la critique germanique, ne modifient pas leurs idées dans le sens du

scepticisme, et ne les poussent pas dans la voie où se jettent sur le continent tant d'esprits amoureux de hardiesse et de nouveauté. En France où ce mouvement se prononce avec un éclat qui donne à penser, il n'a point à vaincre, je dois le dire, l'obstacle d'une confiance aussi fortement et aussi généralement établie dans les dogmes que la raison doit à la lumière naturelle. La philosophie du XVIIIe siècle qui en a beaucoup parlé, les avait chez nous plus compromis qu'accrédités. Malgré les nobles protestations de Rousseau, malgré quelques vers heureux de Voltaire et d'excellents passages semés au hasard dans ses écrits, elle avait renversé jusqu'aux dernières bornes de l'incrédulité. Il n'était guère resté d'elle que ses destructions. Cabanis finissait vainement par reconnaître une cause suprême; mais ni lui, ni encore moins Volney, Tracy, n'avaient prêché quoi que ce soit qui mérità̂t le nom de religion naturelle. Au commencement de ce siècle, la croyance humaine était placée entre le livre de l'*Origine des cultes* de Dupuis et le *Génie du christianisme*. Or un grand artiste avait pu réussir à

rendre les imaginations chrétiennes ; mais son succès indiquait plutôt un besoin des esprits qu'un progrès sérieux de la raison. Il n'y avait dans le vif mouvement que signalait ou provoquait Chateaubriand, rien pour la vraie philosophie. L'Église, reprenant courage, essaya bien de parler le langage de la science. Les travaux des Émery, des La Luzerne, des Frayssinous sont trop oubliés. Mais cependant il régnait dans le clergé des préventions trop vives, et je l'avoue, trop motivées, contre ce qui se disait ou paraissait alors philosophique, pour qu'il se produisît dans son sein un sincère et confiant effort de réédifier la foi sur la base de la raison, et le mot suspect de théologie naturelle ne lui paraissait qu'un vain nom ou une fiction, un artifice d'ennemis habiles à faire des dupes en répondant à la foi par l'ironie. D'ailleurs Bonald, Joseph de Maistre n'auraient pas permis de rien emprunter, de rien épargner de ce qu'avait paru soutenir l'école de Voltaire, et bientôt vint Lamennais qui accabla de ses éloquents dédains et d'un grand fracas de logique et de science toute tentative d'atteindre à la

vérité par les forces de l'intelligence, ne laissant pas d'autre ressource au besoin de croire que le recours au témoignage général représenté par une autorité particulière. La puissance momentanée de ce véhément paradoxe a fait beaucoup de mal à l'Église, et la trace des ravages qu'elle a causés n'a pas entièrement disparu. La timidité servile qui a effacé l'ancien esprit gallican devant l'infaillibilité décernée par la politique plus que par la conviction à la diplomatie dogmatique de Rome, est en partie l'ouvrage du fougueux écrivain, mort frappé des arrêts de l'autorité pontificale. Ce n'était pas sous l'influence de l'abbé de Lamennais, ni tant qu'elle dura qu'on pouvait attendre de l'Église un énergique retour aux saines études philosophiques.

Celles-ci s'étaient, comme on sait, ranimées ailleurs. Il n'est plus besoin de décrire la renaissance du spiritualisme cartésien qui se produisit il y a plus de cinquante ans dans le sein de l'Université. Tout le monde en connaît l'origine, les auteurs et les fruits. Cependant pour l'objet qui nous occupe en ce moment, il n'y

eut pas d'abord beaucoup à recueillir dans les travaux de notre nouvelle école. Par une meilleure étude des facultés de l'esprit humain, elle rouvrait bien la porte aux doctrines sans lesquelles il n'y a pas de religion solide. Elle ramenait la science dans la voie au terme de laquelle la vérité se transfigure en Dieu. Mais des travaux d'analyse psychologique, et bientôt des recherches historiques destinées à renouer la chaîne des temps en philosophie, comme le faisaient en politique les Chartes de l'époque, absorbèrent d'abord toute l'attention de nos maîtres. Ils aimaient mieux laisser entrevoir, pressentir leurs conclusions que les tirer hardiment et les enseigner dogmatiquement. Une certaine défiance de la métaphysique a toujours caractérisé une école formée sous le drapeau de la psychologie et de l'histoire. Ses fondateurs ont paru longtemps ne vouloir donner qu'une introduction à la philosophie. Quoiqu'aucun n'eût proclamé Kant son maître, l'influence intimidante du scepticisme critique se faisait sentir parmi nous. On craignait de s'aventurer dans ces régions de la science absolue où

il n'avait signalé que des nuages et des abîmes. Ce ne fut d'abord qu'historiquement et en interprétant les systèmes célèbres qu'on aborda les problèmes de théodicée. On s'attacha à faire connaître la vraie doctrine de Platon, ou d'Aristote, ou de leurs modernes successeurs; on analysa avec justesse et profondeur ce qu'ils avaient pensé de Dieu, plutôt qu'on n'exposa ce qu'il en faut penser. Certes la tendance de l'école éclectique n'avait rien d'équivoque; elle relevait, elle professait la foi de Socrate mourant, qui fut celle de Descartes et de Leibniz. Mais elle s'attachait plus à enseigner la méthode qui y conduit qu'à l'employer de son chef et à son profit. Elle comptait les degrés de cette ascension dialectique que Platon a décrite, mais elle hésitait à les monter, et là comme en tout, elle donnait plutôt la théorie de la science que la science même.

Son exemple et ses travaux ont cependant agi comme un motif d'émulation sur les maîtres et les disciples de la philosophie des séminaires. On ne sait pas assez que le diocèse de Paris a eu le bonheur d'être administré par un prélat

qui, avant d'illustrer l'épiscopat et sa mémoire par la glorieuse mort du bon pasteur, avait aux vertus de son état joint les meilleures qualités du sage théologien et de l'excellent écrivain. M. Affre, après avoir combattu avec force et clarté les doctrines ultramontaines que nous inoculait la Belgique, réagit avec non moins d'énergie contre l'influence du traditionalisme fondé et déserté par Lamennais, en revenant dans son *Introduction à l'étude philosophique du christianisme*, aux sages principes de l'enseignement de saint Augustin, de saint Thomas et de Bossuet. Sous ses auspices put se manifester avec liberté, avec autorité, le vrai philosophe chrétien que possède notre Église. M. Maret, aujourd'hui Mgr l'évêque de Sura, l'ami de Doellinger, l'ami de feu l'évêque de Troyes, est en effet un de ces hommes que toutes les écoles et toutes les époques se féliciteraient d'avoir produits. Nous le louerions davantage si nous ne craignions de le compromettre, et s'il n'existait un parti puissant auprès duquel, nous le savons, nos éloges peuvent lui porter malheur. Bornons-nous à dire que la

Théodicée chrétienne est un ouvrage remarquable où la théologie, traitée avec les lumières de la science moderne et les principes de la foi antique, fait penser en enseignant à croire. Mais quoique le sage auteur ait considéré son sujet assez philosophiquement pour se voir accuser de rationalisme, son livre appartient éminemment à la littérature sacrée. C'est le dogme révélé que l'auteur expose et qu'il justifie, et l'ouvrage ne peut, pour une classe nombreuse de lecteurs, remplacer les traités où l'esprit de libre recherche sécularise la théologie et tend à Dieu sans le secours du surnaturel. Ce qui se passe tous les jours sous nos yeux prouve assez que les conversions chrétiennes, quoique très-communes aujourd'hui, ne sont pas tout. Elles n'empêchent point l'existence d'un courant d'idées fort contraire. Elles supposent des croyances préalables qui sont loin d'être en progrès. Notre temps tourne à l'incrédulité absolue, et celui qui ne réhabiliterait que le déisme viendrait encore fort à propos.

Un membre du clergé parvenu à une juste célébrité, M. Gratry, a paru, au moins dans ses

premiers écrits, traiter sous une forme plus exclusivement scientifique la théodicée. Sa *Connaissance de Dieu* est en majeure partie un livre de philosophie, et quand il a paru, nous l'avons salué avec des espérances qui n'ont pas été toutes réalisées. Nous n'en redirons pas moins ici ce que nous en disions alors.

Leibniz croyait que la théologie naturelle était nécessaire à la théologie de la révélation, et que celle-ci ne pouvait prospérer sans celle-là. Il ne prévoyait pas qu'il viendrait un jour une école dont les docteurs regarderaient la première comme l'ennemie de la seconde, et trouveraient utile à la religion de prouver qu'il ne peut y avoir de philosophie religieuse. Des philosophes, à leur tour, les ont pris au mot, et deux tendances en sens divergents se sont manifestées entre lesquelles il semblait que toute position intermédiaire allait être désertée. Pour nous qui ne dédaignons pas plus qu'Aristote les justes-milieux, nous ne pourrons jamais qu'applaudir aux efforts de ceux qui paraissent y revenir, ou qui du moins fuyant les doctrines exclusives, absolues, travaillent à rendre pos-

sible l'harmonie des principes et des croyances qui ennoblissent ou consolent l'humanité. A l'époque où M. Gratry commença d'écrire, la réaction politique qui suivit la république de 1848 dominait partout; c'était un mauvais temps pour la philosophie comme pour toute noble chose. Une grande partie de l'Église avait commis la grave faute d'en faire trophée. Tout ce qui semblait l'arrêter dans cette fâcheuse voie, et faire exception à ce retour général vers des doctrines de ténèbres, méritait donc encouragement et louange. La réouverture de l'Oratoire alors récente donnait plus d'une espérance, et cette institution à laquelle M. Gratry a appartenu quelque temps pouvait contribuer à ranimer l'ancien esprit philosophique de l'Église de France (1).

(1) Nous ne voudrions pas que notre silence sur d'autres travaux philosophiques accomplis par des membres du clergé nous fît soupçonner d'en méconnaître le prix. Nous ne pouvons nommer tout le monde et rendre justice, par exemple, aux travaux du père Chastel et de MM. Flottes, Cognat, Blampignon, Fabre, Huguenin, et de leurs émules.

VI

THÉODICÉE DE M. GRATRY.

Il y a, quoi qu'on fasse, une littérature sacrée. Il y a même une théologie philosophique à l'usage de tout le monde, et qu'on ne saurait dédaigner avec la meilleure volonté possible de ne penser à rien. Il faut bien se résoudre à entendre quelquefois parler de Dieu. On a beau dire, l'existence et la nature de Dieu (car ce mot de *nature*, singulier à cette place, est cependant admis) ne sont pas des sujets qui, pour être trop vieux ou trop sublimes, puissent être abandonnés. Les plus grands esprits de tous les siècles s'en sont occupés; ils n'ont pas cru

avoir perdu leur peine parce qu'ils ont laissé devant eux encore bien de l'inconnu et constaté seulement certains mystères où le génie jette la sonde, sans en toucher jamais le fond. Cette sorte d'ignorance sur l'infini n'est pas plus facile à acquérir qu'humiliante à reconnaître. Ce qui est aisé et honteux, c'est de se complaire à ne pas même savoir qu'on ne sait pas; c'est de se détourner de toute réflexion sur le premier intérêt de l'humanité. Ceux mêmes qui estiment qu'une croyance d'instinct ou de tradition les dispense de tout effort d'esprit (et l'inattention de ceux-là est assurément la plus excusable) ne peuvent ignorer que le monde entier ne partage pas leur sécurité ou leur indifférence. Il est impossible de se dissimuler qu'en dehors des croyances communes à toutes les nations, à toutes les sectes chrétiennes, un effort agressif a été tenté dans ces vingt ou trente dernières années contre les principes fondamentaux et philosophiques de ces croyances. Un mouvement assez étendu s'est manifesté su divers points, sous diverses formes, en faveur de ce qu'il faut bien appeler brutalement du

nom d'athéisme. Un travail intellectuel s'est fait particulièrement en Allemagne, dont l'analogue, ce nous semble, ne se rencontrerait dans les mêmes proportions à aucune époque de l'histoire, et il a eu pour but, souvent pour effet, de renverser les données de toute religion, en intervertissant celles mêmes de l'esprit humain. Le matérialisme pratique, auquel du reste toutes les opinions ont concouru dans ce siècle, et pour lequel les plus conservatrices ont autant fait que les plus révolutionnaires, s'est peu à peu transformé en une doctrine tour à tour sociale ou cosmologique, qui sanctifie la passion du bien-être en profanant le sentiment du droit et rabaisse l'homme en effaçant Dieu. Parce que ces doctrines sont en même temps révolutionnaires, quelques-uns ont cru qu'elles tomberaient devant une réaction politique, et qu'il suffirait, pour les anéantir, de la force et du silence. C'est en effet un assez sûr moyen d'oublier qu'elles existent; mais ce pourrait bien être aussi le moyen de les fomenter et de les propager, en donnant à leurs adhérents des griefs, des prétextes et quelquefois des raisons.

On ne peut s'empêcher de trouver plus prévoyants peut-être, et certainement plus généreux, ceux qui croient que la meilleure arme contre l'erreur est la vérité, que la raison est l'adversaire naturel de la déraison, qu'un système qui en remplace un autre ne le réfute pas, et que persuader les esprits vaut mieux que les comprimer. Les écoles ne manquent pas où la thèse contraire se prêche sous le nom menteur du principe d'autorité; honneur aux écoles qui s'ouvrent pour restaurer le principe de la raison !

Ab Jove principium. La première question, et la dernière sans doute, c'est Dieu même. Dieu est-il, et qu'est-il ? L'homme le plus assuré de la divine existence aime à se reposer incessamment cette question suprême, à la méditer de nouveau, à la résoudre encore, tout comme s'il avait la moindre incertitude. Ce sont ceux qui ont des doutes qui souvent y pensent le moins. La foi, pas plus que la philosophie, ne se lasse de remonter au principe de toute foi et de toute philosophie, et là est une vérité toujours nouvelle dont les misères du temps re-

haussent encore le prix et rajeunissent en quelque façon l'éternité.

Cette science qu'Aristote et Platon ont appelée la théologie, les modernes, pour éviter toute confusion, la nomment, depuis Leibniz, théodicée. On sait que Leibniz, ayant entrepris de répondre à Bayle sur les relations de l'existence du mal avec la justice de Dieu, écrivit ce mot au titre de son ouvrage. Comme il est impossible de séparer absolument la justice de Dieu de ses autres attributs, la théodicée les embrasse tous. Le mot est beau et mérite d'être conservé. Quoiqu'on puisse recueillir dans nos premiers écrivains plus d'une éloquente page sur la Divinité, quoique les cours publiés à l'usage des écoles ecclésiastiques et laïques contiennent de saines notions sur la nature divine, notre littérature n'abonde pas en livres de théodicée. Nous ne pouvons guère dans le passé citer qu'une partie du traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même* de Bossuet, le traité *De l'existence de Dieu* de Fénelon, et le quatrième livre de l'*Émile* de Rousseau ; mais Bossuet, selon son usage, s'est borné au simple et à l'excellent su-

périeurement dit, sans se jeter dans les profondeurs où la science pénètre en hésitant. Rousseau a présenté avec une force émouvante tout ce que l'on peut rendre populaire d'une question sublime en lui conservant sa sublimité. Je n'hésite pas à regarder l'ouvrage de Fénelon comme le meilleur qui existe dans notre langue sur ce grand sujet : on y trouve sans doute la douceur et le charme qui embellissent tous ses écrits; mais l'élévation des pensées, la justesse du langage, même cette subtilité et cette hardiesse métaphysiques sans lesquelles rien n'est pénétré à fond, un habile et libre emploi de toutes les idées que les inventeurs en philosophie avaient mises sous sa main, enfin une clarté si pure qu'on ne se croit pas, en le lisant, enfoncé si avant dans l'abstraction, tels sont les principaux mérites d'un ouvrage rarement loué pourtant comme il en est digne, peut-être même un peu oublié avant que l'Université l'eût remis en honneur dans ses écoles.

Il n'est pas absolument nécessaire de savoir la mécanique pour employer la force, ni même la géométrie pour mesurer l'étendue. De même,

la théodicée comme science n'est pas indispensable pour la conduite de la vie morale. Cependant il ne faut pas exagérer cette distinction entre la théorie et la pratique ; on risquerait de nier ou de méconnaître à la fois l'importance de l'instruction élémentaire et de la religion positive. Toute religion est au fond une théodicée destinée à devenir populaire, et pour ne parler que de la nôtre, le catéchisme contient, sous une forme qu'on s'efforce de rendre très-simple, les mêmes vérités que les écrits de saint Augustin ou de saint Thomas. Or nul ne peut nier que dès là qu'il est enseigné, il est désirable qu'il soit universellement compris. Le paysan qui l'a compris suffisamment n'est déjà pas sans quelque philosophie. Une éducation plus développée comporte une initiation plus complète à la religion et à la philosophie, et c'est pour cela qu'encore que l'espèce humaine n'ait pas besoin d'avoir lu Leibniz ou Fénelon pour croire en Dieu, la science d'un Leibniz ou d'un Fénelon est nécessaire à l'espèce humaine, et une grande reconnaissance est due à ceux qui rangent sous forme méthodique les croyances

un peu confuses de la multitude, et ajoutent à leur empire naturel sur notre âme l'autorité de la démonstration.

Le mot démonstration s'applique, en effet, à l'existence de Dieu et à celle d'une partie au moins de ses attributs. Quelles sont les preuves dont se compose cette démonstration? L'histoire en a été écrite dans un ouvrage de M. Bouchitté, qui a marqué notamment avec sagacité la différence entre la preuve savante et la preuve populaire, entre la preuve des époques primitives et celle des temps modernes. Sans prétendre revenir sur ce qu'il a dit, nous réduirons ici à cinq principales les preuves usitées de l'existence de Dieu. La première se tire du spectacle du monde, la seconde du consentement universel des peuples, qui tous ont eu une certaine religion, la troisième de l'existence du mouvement, la quatrième de la nécessité d'un être nécessaire, la cinquième de la présence de l'idée d'une perfection infinie dans l'esprit humain. J'ai sous les yeux une fort bonne dissertation sur l'existence de Dieu par le cardinal de La Luzerne. Il s'appuie sur la première, la se-

conde et la quatrième preuve. Assurément elles ne sont pas sans valeur, et l'on s'en est souvent tenu là dans l'enseignement. Cependant la dernière a paru à de grands esprits réunir plus qu'aucune autre les caractères qu'un géomètre ou un logicien appellerait *démonstratifs*. Ces caractères, la troisième aussi les présente à la première vue, et on le croira aisément, si j'ajoute que c'est la preuve donnée par Aristote. Toutefois je suis forcé de dire, avec tout le respect dû au père de la logique, qu'elle ne me semble pas la plus satisfaisante du monde. Elle part de cette proposition : « Tout ce qui est en mouvement est mû par autre chose », d'où elle infère la nécessité d'un moteur immobile, et ce moteur immobile est Dieu. Mais la première proposition est une observation d'expérience qui n'a pas l'évidence d'un axiome, et l'homme, entre autres, porte en lui-même un principe de mouvement qui n'atteste pas actuellement un moteur étranger. C'est de l'idée de cause et de la nécessité d'une cause des causes qu'aurait pu se déduire une démonstration véritable, et l'idée de cause,

malheureusement transformée en l'idée d'un moteur, perd de sa force et de son universalité. La quatrième preuve, qui de l'existence des êtres contingents tire celle d'un être nécessaire, a été surtout mise en lumière par le docteur Clarke, et il est impossible de ne pas la tenir pour valable. Cependant elle me paraît emprunter sa force, soit de l'idée d'une première cause, soit des idées de contingent et de nécessaire, soit de toutes ces idées à la fois. Elle n'est donc qu'une traduction plus ou moins heureuse de certaines lois de l'esprit humain, et cela, suivant moi, permettrait de la rattacher à la cinquième preuve, qui pourrait être la première de toutes. Non que j'aie aucune envie de traiter avec dédain ce bon et vieil argument qui de l'ordre du monde conclut un ordonnateur, et même de l'existence du monde un créateur. Quoique cette preuve ait aussi pour fondement logique le principe de causalité, je lui ai déjà reconnu un pouvoir spécial et un pouvoir légitime sur l'esprit humain, et je ne doute pas qu'elle ne soit l'origine de celle, par exemple, que j'ai nommée la seconde. Le consente-

ment universel ou la généralité d'une croyance religieuse dans l'humanité peut en fait être l'expression naturelle, souvent confuse, souvent figurée, de la conception d'un auteur nécessaire de l'ordre des choses. Le spectacle de l'univers a dû parler le même langage à tous les hommes, et quoique sous cette forme la croyance en Dieu ait pu facilement être altérée par l'imagination et se mélanger d'inventions superstitieuses, on sait que cet argument suffisait pour convaincre Voltaire, qui dans ses bons moments l'a heureusement développé.

Il paraît donc que toutes ces preuves peuvent se ramener à deux, celles que j'ai nommées la première et la cinquième. On peut pour abréger les exprimer ainsi : « L'ordre du monde prouve une cause intelligente. L'idée de Dieu dans l'esprit humain prouve son objet. » Ces deux preuves ont été désignées par les noms d'école de *preuve physico-théologique* et de *preuve métaphysique* ou *ontologique*. On n'ignore pas communément aujourd'hui qu'elles ont été attaquées par la critique de Kant. Cette critique divisait les connaissances humaines en notions

expérimentales et en conceptions nécessaires, les unes fort utiles, les autres irrésistibles, mais les unes et les autres dépendantes de notre nature physique et intellectuelle, et ne prouvant qu'une chose : c'est que nous sommes faits pour sentir et pour penser d'une certaine façon. Comme cette objection irait à prouver qu'il n'est pas sûr que les planètes gravitent dans l'espace, ni que les rayons du cercle soient égaux, on peut la négliger ou du moins n'en tenir compte que pour déterminer avec une précision plus rigoureuse l'origine et la portée de tous les éléments de nos connaissances. C'est, pour le dire en passant, le plus grand service à tirer de la philosophie de Kant : elle est une pierre de touche philosophique.

Mais l'existence même de cette grande critique est un fait nouveau qui oblige à revoir la théodicée avec toute la philosophie. Ce seul fait rendrait nécessaire de reprendre de nos jours les preuves de l'existence de Dieu. Il ne les anéantit pas, mais il les met en question. Dans les opinions les plus chères à l'esprit humain, une sorte de révision périodique est indispen-

sable, qu'on pourrait comparer familièrement à une vérification des poids et mesures. Ainsi Fénelon n'a pas pressenti les objections de Kant; M. de La Luzerne, qui écrivait il y a cinquante ans, ne s'attendait guère au panthéisme contemporain. On n'évite en écrivant que les objections déjà faites, on ne se prémunit que contre les conséquences prévues. Il n'y aurait que ce motif pour refaire des traités de théodicée que l'esprit et le talent ne pourraient être mieux employés.

Des deux preuves que nous tenons pour fondamentales, la première se recommande et s'explique d'elle-même : c'est une preuve de sens commun; aussi a-t-elle été souvent développée, et elle est susceptible de développements inépuisables comme la science de la nature. Un livre de l'ouvrage de Fénelon est consacré à l'exposer, comme on pouvait le faire de son temps; c'est l'idée principale de la célèbre *Théologie naturelle* de William Paley, si estimée des Anglais et à laquelle lord Brougham a fait de précieuses additions. On a vu que l'Angleterre, moins sensible aux idées qu'aux faits

d'expérience palpable, a cultivé de préférence cet art de forcer la nature à confesser son auteur.

Cette démonstration, appuyée sur la physique, est donc trop pratiquée et trop connue pour nous arrêter longtemps. On soutient d'ailleurs qu'elle suppose l'idée même de Dieu, sur laquelle s'appuie la preuve appelée métaphysique. Celle-ci est dite *a priori*, en ce sens qu'indépendamment de toute expérience extérieure, elle se trouve dans l'esprit humain; mais quoique si voisine de nous, elle ne se laisse pas saisir au premier coup d'œil de l'intelligence, et comme nous serons obligé de la supposer connue en parlant des nouvelles théodicées oratoriennes, il faut essayer d'en donner quelque notion, en évitant tout appareil scolastique.

Demander d'où vient l'idée de Dieu, si elle ne vient de Dieu même, ce serait déjà en avoir dit quelque chose. Nul besoin, en effet, d'être métaphysicien pour admettre qu'il est singulier que notre esprit conçoive si facilement, si communément, la notion d'un être suprême, qui

n'est comparable à rien de ce que nous connaissons, dont l'intelligence et la puissance dépassent tout ce que nous avons vu, dont enfin nous comprenons immédiatement que la nature est pour nous incompréhensible, si notre esprit n'a pas été fait pour cette conception, si elle ne lui est point, je ne veux pas dire innée, mais naturelle, si elle n'est pas dans un rapport primordial avec notre constitution intellectuelle. Or qui nous a faits ainsi? Est-ce la matière, est-ce le hasard, est-la série éternelle et infinie des chances possibles, qui a préparé en nous cette production régulière et universelle de la notion d'une cause suprême intelligente? Et si cette notion est fausse, qui nous a trompés ainsi? Si celui qui nous a trompés ainsi est lui-même sans idée ni rien qui y ressemble, d'où vient l'idée? Et s'il est idée, s'il a des idées, c'est une intelligence, et alors il ne nous a pas trompés. Je présente sous cette forme élémentaire, familière, ce que la science retrouve et démontre avec bien plus d'élévation et de rigueur. Ainsi nous avons en toutes choses l'idée de la perfection, l'idée d'un type souverain au-

quel nous rapportons, sans le parfaitement connaître, toutes les choses dont nous jugeons sur la terre. Quand nous les trouvons bonnes, justes, belles, que signifient ces mots, s'ils ne veulent dire qu'elles sont plus ou moins conformes au bien, à la justice, à la beauté, plus ou moins semblables aux types du bon, du juste et du beau? Or entendons-nous par là qu'elles soient plus ou moins conformes ou semblables à rien? Est-ce néant que le bien, la justice et la beauté? Alors notre langage est vain, et notre raison n'a aucun sens. Si encore nous les trouvions en nous parfaitement réalisées ou parfaitement connues, ces idées modèles du juste, du beau et du bon, nous pourrions, dans notre orgueil, nous croire la mesure universelle des choses : — resterait à savoir comment nous le serions devenus ; — mais l'illusion est impossible, cette perfection en toute chose dont nous parlons si confidemment, que nous affirmons si résolûment, nous ne la connaissons pas, quoique nous en fassions la supposition nécessaire. Encore une fois, il faut tenir pour un jeu puéril l'intelligence humaine, ou il faut admettre

que ses conceptions nécessaires attestent leur objet, ainsi que nos connaissances géométriques supposent comme absolues les vérités de la géométrie.

Maintenant comment tout cela aurait-il pénétré dans l'esprit humain, c'est-à-dire comment l'absolu serait-il dans le relatif, le nécessaire dans le contingent, le parfait dans l'imparfait, l'infini dans le fini, si l'absolu, le nécessaire, le parfait, l'infini, n'existaient pas, ou n'étaient au moins quelque part réalisés idéalement, c'est-à-dire parfaitement connus? Or dans l'une comme dans l'autre hypothèse, à moins d'en faire autant d'idées qui existent chacune pour leur compte et de leur vie propre, ainsi qu'on l'a dit quelquefois des idées de Platon, il faut bien reconnaître que tous ces types se réunissent et s'identifient dans un type unique et général qui est lui-même la perfection suprême, ou bien qu'ils sont conçus idéalement par une intelligence parfaite elle-même, puisqu'elle est égale à ce qu'elle conçoit. Type ou intelligence, ou plutôt type et intelligence, sous ce nom ou sous un autre, le parfait existe donc, et nous en avons

la certitude absolue en même temps que la connaissance imparfaite. La perfection existe à la fois comme idée et comme attribut dans un être qui nous est infiniment supérieur, et avec lequel cependant nous avons quelque ressemblance. C'est cet être qui est Dieu ; les idées que nous pouvons appeler éternelles sont lui-même, et nous avons été rendus capables de les concevoir en un certain degré et de les reproduire en quelque manière. Qui nous a faits tels ou qui se communique ainsi, si ce n'est le même être ? Ce qui est dans l'intelligence divine se rend intelligible à nous. Il y a en nous des intelligibles divins. De là cette participation, cette communion, cette société de l'homme avec Dieu dont parlaient les philosophes de l'antiquité. De là cette création de l'homme à l'image de Dieu dont parle la Genèse. De là ce Verbe, cette vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde, dont parle l'Évangile.

Tel est en gros le procédé d'analyse par lequel l'esprit retourne à l'universel et au divin, et qui appartient à une méthode supérieure, connue sous le nom de dialectique pla-

tonicienne. C'est Platon qui a le premier découvert ou pratiqué philosophiquement cette méthode, et rendu possible la démonstration dite métaphysique de l'existence de Dieu. On comprend sans peine combien, ainsi considérées, les idées du vrai, du bon et du beau s'élèvent, s'épurent en se divinisant, et que sous ce rapport on pourrait considérer comme un admirable traité de théodicée l'ouvrage de M. Cousin, *Du vrai, du beau et du bien.*

La dialectique platonicienne n'est pas à l'usage de tout le monde, et il y a des écoles philosophiques et théologiques qui l'ont ignorée ou rejetée ; mais quelques-unes des vérités auxquelles elle conduit sont posées comme des dogmes par la religion. Ce sont des idées parfaitement chrétiennes que celles-ci : Dieu est le souverain bien ; Dieu est la vérité suprême. La religion, qui a d'autres moyens de persuasion que la philosophie, peut souvent s'épargner les frais de la démonstration, et c'est même un de ses avantages que de n'être pas obligée d'aborder la nature humaine par un seul côté. Il serait donc peu exact de dire que tous les docteurs de l'Église

ont raisonné en platoniciens et suivi la voie qui vient d'être indiquée, quoiqu'ils puissent être arrivés au point où elle conduit; mais il n'en résulte pas qu'ils auraient eu tort de la suivre. Si la méthode est bonne et ses fruits excellents, en quoi, profitable à la philosophie, serait-elle préjudiciable à la théologie? Loin de là; il y a des esprits qu'elle seule peut persuader, des difficultés qu'elle seule peut résoudre, des titres à la confiance de la raison qu'elle seule peut réunir. Ce ne sont pas les moindres des écrivains ecclésiastiques qui l'ont de préférence employée; ce sont ceux dont l'autorité est le plus universellement invoquée; ce sont ceux qui ont, de la main la plus puissante et la plus sûre, élevé l'édifice de la théodicée chrétienne.

Ces deux derniers mots sont le titre d'un volume publié par M. Lescœur, et ce que nous venons d'écrire en fait connaître le sujet. M. Lescœur, qui étudiait alors pour devenir prêtre de l'Oratoire, avait choisi pour thèse de doctorat, je crois, le traité *de Deo*, de Thomassin. Le père Thomassin, oratorien du XVIIe siècle, a publié plusieurs ouvrages d'éru-

dition et de critique sacrée, et entre autres trois volumes in-folio en latin, intitulés *Dogmes théologiques*. Un de ces volumes traite de la Divinité, et c'est celui dont M. Lescœur a tiré le sien, ou son *Essai philosophique*. Par la méthode de Thomassin, qui expose les dogmes d'après la tradition des grands esprits, et qui cherche les grands esprits hors de l'Église et dans l'Église, il s'attache à établir la perpétuité d'une théodicée philosophique orthodoxe, quoiqu'il l'arrête à la limite où commence le dogme révélé. Cette analyse d'un ouvrage peu connu et peu lisible est intéressante; elle est faite avec clarté, elle est écrite avec élégance; elle peut être utile à qui veut se former une idée générale des points de concordance de la philosophie antique avec la foi chrétienne. Thomassin, qui, pas plus que M. Lescœur, ne cherche le divorce entre la science rationnelle et la science religieuse, qui ne pense pas qu'aucune des deux puisse exclure ni même remplacer l'autre, admet que les premiers génies de la Grèce, éclairés par cet instinct des choses divines qui est une de nos facultés naturelles,

peut-être aussi par quelque influence lointaine de la parole révélée, ont préparé, par la découverte des vérités fondamentales, le monde au christianisme. Dans l'Oratoire, où ses études s'étaient faites, il avait trouvé instituée la philosophie de Descartes. Or, chacun sait que Descartes a remis en crédit, après l'avoir refrappée à son empreinte, la preuve métaphysique de l'existence de Dieu, et Thomassin, la retrouvant à son tour dans le platonisme et dans quelques-uns des Pères, se sentit confirmé et enhardi dans sa croyance à l'accord des principes de la raison et de la foi.

Suivant lui, après avoir été préparé par la philosophie, le christianisme, représenté par des Pères élevés dans les écoles platoniciennes, retourna vers la philosophie pour lui emprunter toutes les méthodes, tous les arguments, toutes les expressions compatibles avec ses dogmes. Il se servit de ces secours humains pour faire de la foi une doctrine, pour lui donner cette forme systématique qui n'est pas celle de l'enseignement des apôtres, destiné aux peuples plutôt qu'aux écoles. L'Église, prenant ainsi de toutes

mains, a pratiqué dans tous les temps *un large et infatigable éclectisme*, ce n'est pas moi qui me sers du mot. Cet éclectisme, le père Thomassin le pratique à son tour avec tant de bienveillance, que partout où il aperçoit quelques analogies de pensée et de langage, il veut reconnaître le christianisme ou du moins sa théodicée. Il la retrouve non-seulement dans Platon, mais jusque dans les philosophes d'Alexandrie ; et comme ces derniers prétendaient concilier Platon et Aristote, Thomassin, qui se fie trop à leur platonisme, admet encore, sur leur parole, Aristote parmi les siens. Leurs idées sur la vision divine sont facilement présentées dans un sens orthodoxe. Une certaine trinité, personne ne l'ignore, se rencontre dans Platon ou du moins dans ses œuvres ; la triade joue plus certainement encore un grand rôle dans la philosophie alexandrine : cette analogie a frappé des Pères de l'Église et méritait d'être remarquée ; elle est presque acceptée comme une identité par le père Thomassin. Plotin et Proclus sont amenés ainsi à rendre témoignage en faveur de Platon et de saint Jean. C'est pousser un peu

loin la complaisance de l'éclectisme, car voici, selon nous, la mesure du vrai : la philosophie n'est pas la religion ; mais la religion et la philosophie professent sur Dieu et sur l'âme des vérités communes que l'une révèle, que l'autre déduit. Et ainsi dans le cercle de ces vérités elles ne se combattent ni ne se suppléent l'une l'autre, mais elles peuvent se concilier et même s'appuyer l'une l'autre, la philosophie pouvant convaincre les esprits que la foi ne persuade pas, et la religion persuader ceux que la philosophie ne saurait convaincre.

Ce n'est pas d'hier que l'on a tenté d'identifier le platonisme avec la doctrine chrétienne. La comparaison en était naturelle ; elle montrait de réelles ressemblances et permettait de spécieux rapprochements. Certains Pères, nommés pour cette raison *platonisants*, séduits par la beauté de ce qu'ils appelaient eux-mêmes les dogmes de la philosophie, *dogmata Platonis*, l'ont faite orthodoxe pour l'admirer avec moins de scrupule. Épris pour elle d'un vif et chaste amour, ils ont dit comme Polyeucte :

Elle a trop de vertu pour n'être pas chrétienne.

Saint Augustin lui-même, quoiqu'on doute qu'il eût puisé à sa source l'intelligence du platonisme, a contribué dans plus d'un passage à favoriser cette opinion. Rien de plus légitime, si l'on entend dire que Platon s'est élevé sur la nature divine aux idées les plus voisines de celles qu'abstraction faite de tout dogme révélé professe la théologie ; si l'on veut dire encore que sa méthode est la plus propre à ces sortes de recherches, et que tout chrétien qui veut trouver la philosophie, *cette part de liberté*, dit M. Lescœur, *qui est laissée à l'homme dans la recherche du monde invisible*, doit la demander à Platon chez les anciens, comme chez les modernes à Leibniz et à Descartes ; mais s'il existe dans le christianisme une portion exclusivement spirituelle à laquelle la philosophie de Platon peut conduire, il y a dans les dogmes spéciaux un sens positif et littéral auquel ne peut atteindre par elle-même aucune philosophie. Ni la trinité dans Platon, ni celle des alexandrins n'est proprement la trinité chrétienne, cette trinité substantielle que la foi doit embrasser et qui échappe à la science. « Il est de foi, dit Abelly,

que le mystère de la Trinité ne peut être prouvé.» S'il pouvait l'être, ainsi que tous les dogmes particuliers à la révélation, la distinction entre la philosophie et la religion, entre la foi et la raison, entre la nature et la grâce, serait abolie. Il ne faut pas faire les philosophes plus chrétiens qu'ils n'ont été, sous peine de réduire les dogmes à des symboles d'idées philosophiques, et de même que la philosophie alexandrine n'est pas le platonisme, le platonisme n'est pas l'Évangile. Saint Augustin lui-même s'est par moments élevé contre cette adoration de la sagesse humaine à laquelle il confesse s'être trop abandonné. Son langage descend quelquefois jusqu'à l'injure envers ceux qu'ailleurs il semble accepter pour maîtres, et je ne sais si parmi les passages de ses œuvres dont on se prévaut, il ne s'en trouve pas de ceux qu'il a formellement rétractés.

Mais comme on ne doit pas faire les philosophes trop chrétiens, on doit éviter de faire les chrétiens plus philosophes qu'ils ne l'ont été réellement. Quelques Pères assurément méritent ce nom. Cependant la philosophie n'est point

partout où se rencontrent des maximes ou des idées qu'elle professe. Bien des Pères disent des choses très-philosophiques, uniquement parce qu'elles sont chrétiennes, et rien ne prouve qu'ils soient initiés aux procédés méthodiques, aux recherches de psychologie qui servent à les établir didactiquement. On peut savoir que Dieu est parfait, sans avoir lu l'argument de Descartes, et la religion a ce pouvoir d'implanter dans les esprits de hautes vérités, sans exiger d'eux les facultés et les travaux qui font passer ces vérités de la croyance dans la science. Le curé du dernier hameau des Pyrénées peut affirmer les mêmes choses que Bossuet, quoiqu'il n'y voie pas tout ce qu'y voit Bossuet. Ainsi, dans la littérature sacrée, on ne doit pas, trompé par l'identité des expressions, supposer à tous les Pères les mêmes lumières parce qu'on leur reconnaît la même foi.

M. Lescœur a dédié son livre à M. Gratry, dont l'ouvrage, publié après le sien, semble cependant l'avoir inspiré. Ici se montre à nous la pensée originale, destinée à former une école.

Ici nous ne sommes plus dans le domaine de l'histoire ou de l'abstraction. Si nous ne nous trompons, l'auteur écrit, pour ainsi parler, avec tout lui-même. Ce n'est pas une pure intelligence qui s'adresse sèchement à de simples intelligences. Il ne saurait pas, il ne voudrait pas se diviser ainsi. L'homme et le prêtre respirent dans son œuvre; un homme d'une vive imagination, un prêtre d'une ferveur inquiète, qui s'émeut en méditant, que le spectacle de la terre trouble et passionne, que la contemplation céleste émeut et ravit; un composé ardent de réflexion et de sensibilité, de science et d'enthousiasme, de géométrie et de mysticisme, capable de se laisser agiter, prévenir, entraîner tantôt par des sévérités, tantôt par des tendresses sans mesure, ayant des intolérances d'esprit dédaigneuses, véhémentes, emporté par elles, et cependant retenu ou ramené par une volonté bienveillante, par une chaleur de sympathie, par un besoin tout spirituel de maintenir son âme dans la sphère où la méditation même est amour et prière. Il nous excusera de parler de lui. Pourquoi s'est-il mis tout entier dans

son ouvrage, et semble-t-il qu'on le connaît quand on l'a lu ?

Il n'écrit pas pour tous les temps. C'est à son temps qu'il parle. Il ne combat pas l'erreur en général, et ne cherche pas à guérir des maux imaginaires. Il voudrait guérir le mal dont la vue blesse ses yeux, et dissiper les erreurs dont la rencontre journalière le désole. Il lui paraît que la raison humaine est en péril. Ce n'est pas l'indifférence religieuse, ce n'est pas l'endurcissement sensuel, ce n'est pas la passion, le doute, l'incrédulité, la chute des traditions, l'esprit d'examen, l'arrogance du savoir, l'ardeur des intérêts, la légèreté des esprits, qui l'alarment aujourd'hui et vont jusqu'à l'indigner : c'est que la raison soit systématiquement attaquée dans le monde. Le tableau qu'il trace des causes et des effets de ce mal, pour lui le plus grave de tous, est saisissant. C'est l'introduction de son livre. Elle est écrite avec la verve d'une indignation douloureuse. Elle est très-sévère, même un peu méprisante; la vérité me condamne à n'y pas trouver partout grande exagération. Sans doute j'appellerais de certaines ri-

gueurs et j'en pourrais bien réclamer d'autres, mais tout cela se compenserait, et il y a des choses que M. Gratry est obligé de juger autrement que moi.

Les lettres, les sciences, la politique, rien ne le contente. Il trouve l'absurde à son comble. La dernière philosophie qui s'est élevée en Europe a pris pour principe l'affirmation du contradictoire et la confusion de l'être et du néant. Il y a de cela en effet dans toutes les sortes d'hégélianisme. M. Gratry ne s'y peut résigner. Il détourne la tête avec dégoût, et cherchant la vérité, la voulant belle, sereine, mesurée, ne pouvant séparer la foi religieuse, le mouvement philosophique, le progrès des sciences, le talent littéraire, il croit voir tout réuni dans le XVIIe siècle, et il s'enflamme pour lui d'un excessif amour. Il n'est pas de ceux qui ne savent combattre un extrême que par un autre, et qui demandent aux siècles à demi barbares de les venger de leur temps. Ces violences des esprits faibles ne sont pas du tout son fait : il voudrait, s'il était possible, sentir avec Fénelon, penser avec Des-

cartes, inventer avec Leibniz, écrire avec Bossuet. Rien n'est trop grand, rien n'est trop beau, trop brillant, trop spirituel pour la vérité; jamais on n'a pour elle trop de raison, d'esprit et de talent. C'est tout cela qu'il faut; c'est à tout cela qu'il faut revenir, sous la forme achevée, dans la liberté tranquille où nous le montre un grand siècle, et non aux discordes oppressives, non à la confusion ténébreuse et sanglante qu'on appelle aujourd'hui l'unité du moyen âge. Nous concevons et à certains égards nous partageons ces vœux, ces retours vers un passé qu'on embellit de tout ce qui manque au présent, et d'ailleurs ce n'est pas à la philosophie de craindre, quand on la veut ramener à l'âge glorieux de sa renaissance.

Nous avons au commencement de cette étude essayé de faire connaître un certain principe de théodicée, une certaine origine de la notion de Dieu. M. Gratry pense avec raison que là est à la fois la plus haute idée de l'esprit humain et le meilleur modèle de la méthode philosophique. De ce point élevé, on voit selon lui toutes les routes ouvertes devant soi, celle de la religion,

celle de la science, celle de la vertu. Méditant une philosophie, c'est de là qu'il la commence. Il ne la donne pas pour nouvelle, la vérité n'est pas d'hier, et il y a longtemps que Dieu a fait le monde. L'esprit de l'homme marche vers elle quand il le veut, et la révélation l'y rappelle quand il l'oublie; mais comme il se détourne de sa voie et que l'appel de la religion ne se fait pas toujours entendre, l'antique vérité doit être sans cesse redite, sans cesse accommodée aux nouveaux besoins, aux infirmités nouvelles de l'humanité, sans cesse retournée sous toutes ses faces, repourvue de toutes ses armes, justifiée par les nouvelles expériences, par les nouvelles découvertes. C'est ainsi qu'on peut refaire une philosophie, récrire une théodicée, quoiqu'elles ne soient en substance que la philosophie et la théodicée du XVIIe siècle, qui étaient elles-mêmes la philosophie et la théodicée de tous les temps.

A la démonstration de cette idée par le raisonnement, l'histoire et la critique, M. Gratry consacre la plus grande partie de son livre. La preuve de Dieu par l'idée de Dieu, fonde-

ment tout à la fois de toute religion et de toute raison, principe de foi et de science dont nous ne le voulons pas accuser d'outrer l'importance, il la trouve dans Platon, et assurément il n'a pas de peine à l'y montrer, surtout après l'excellent ouvrage de M. Janet (1); mais il la montre d'une manière attachante et claire. Puis il s'efforce avec des succès divers de la suivre, de la faire apparaître fidèlement conservée ou reproduite dans Aristote, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, Descartes, Pascal, Malebranche, Fénelon, le père Pétau, le père Thomassin, Bossuet, Leibniz; nous les citons tous et dans leur ordre. Cette revue des maîtres de l'esprit humain à la lumière d'une seule idée est pleine d'intérêt et d'enseignement, et cette idée est celle de la permanence d'une vraie philosophie, distincte de la vraie religion, mais rendue par la vraie religion plus complète, plus stable, plus lumineuse et plus puissante. Nous n'avons rien à redire à cela; mais nous pourrions n'être pas également satisfait de

(1) *Essai sur la dialectique de Platon*, par M. Paul Janet, 1848.

toutes les preuves de détail par lesquelles la thèse est établie. M. Gratry tient tant à rallier tous les grands esprits à une même doctrine, qu'il conclut trop facilement de ce qu'un philosophe est un grand esprit que cette doctrine est la sienne, et de ce qu'un écrivain est dans la vérité, qu'il y est arrivé par la voie des grands esprits. Pour faire rendre un témoignage uniforme à des autorités diverses, il efface leurs différences, et croit ensuite à l'unanimité qu'il a faite.

Ne lui reprochons pas de grandir Platon. Ne disons pas qu'en choisissant les passages, en les traduisant dans son sens, il augmente un peu la part de quasi-christianisme qu'il voudrait lui trouver : laissons cette critique à une ombrageuse orthodoxie; mais comment consentir à classer Aristote dans les mêmes rangs que Platon? Aristote a poursuivi de ses objections la théorie des idées qu'il s'est obstiné à ne pas comprendre, et sans laquelle pourtant la dialectique de Platon n'a plus de base. Il a professé une méthode toute différente, et je ne saurais prendre ce qu'il dit de l'induction, considérée

par lui en général comme un raisonnement imparfait, pour un retour à la méthode de son maître. Sans doute en quelques endroits il paraît, en dépit de ses principes, remonter par l'induction même aux choses universelles et nécessaires. Il le faut bien ; comment l'éviter? Il se rencontre dans Aristote, pour ainsi parler, des inconséquences de génie : ainsi sur Dieu il a des traits sublimes que M. Gratry a grande raison d'admirer ; mais enfin son dieu n'est pas le nôtre, ce n'est pas un dieu libre et vivant. A ce dieu-là le monde est inconnu. Enfermé dans l'absolu, il est privé de plusieurs des attributs nécessaires à une providence, et il ne vaut guère plus pour l'humanité que les dieux oisifs d'Épicure. Saint Augustin, qui vient après Aristote, me paraît mieux caractérisé. Il platonise, et même sans le vouloir, et quoiqu'il fût difficile de lui assigner une méthode déterminée, il est bien du côté philosophique où M. Gratry l'a placé. Cependant je ne sais, quand saint Augustin parle de philosophie, il me rappelle un peu Cicéron qu'il admirait tant, et semble manquer d'une entière originalité. Son rare esprit,

ses saintes croyances, les controverses auxquelles il a pris part, lui suggèrent sans doute des idées heureuses, brillantes, profondes, que Cicéron n'aurait pas eues ; mais ce serait un travail curieux et intéressant que de déterminer dans ses doctrines quelle est sa part personnelle et caractéristique, et quelle est celle qu'il doit à la lecture des auteurs, à la tradition de l'Église et de l'école.

Entre saint Augustin et saint Thomas, on nous pardonnera notre regret de ne pas voir une place marquée à saint Anselme. Chacun prêche pour son saint, je le sais ; mais la pensée métaphysique dont on faisait l'histoire n'appartient-elle pas en propre à saint Anselme ? Il a lui-même raconté, avec une admirable ingénuité, comment elle lui était venue, et aucun doute ne peut s'élever sur l'authenticité de ce fait important dans les annales de l'esprit humain. Il avait, de son propre aveu, la parfaite conscience d'avoir découvert la voie de la vérité première, et rien n'est plus singulier que de voir ce flambeau s'allumer pour ainsi dire de lui-même dans la nuit du moyen âge. A saint

Anselme, Platon n'avait rien appris; c'est ce qui fait sa grandeur. On ne peut suivre la filiation des philosophes de la foi sans nommer et vanter saint Thomas; mais sur le point dont il s'agit, j'ose dire que saint Thomas lui-même est au-dessous de saint Anselme. Non-seulement il ne rend pas justice à sa méthode, mais il en professe une opposée; il ne connaît qu'Aristote et ne comprend Platon qu'à travers la polémique d'Aristote et le témoignage de saint Augustin. Dans la *Somme* du moins, je n'ai pas su trouver la preuve qu'un seul dialogue de Platon ait passé par ses mains, quoiqu'il nomme le *Menon*. Je sais qu'il prend un essor plus hardi dans les *Opuscules :* lui aussi, il est très-honorablement inconséquent; mais enfin il a soutenu que rien n'était *a priori* dans la théologie rationnelle; il passe pour avoir réfuté l'argument de saint Anselme, et son autorité a été certainement opposée à l'argument de Descartes. Il y a, ce semble, excès de bienveillance à le ranger sans explication, sans restriction, sur la ligne des philosophes qu'il a combattus. Si M. Gratry daigne jeter les yeux sur la préface de la dernière édi-

tion de la *Summa contra Gentiles*, il verra quel parti des théologiens contemporains tirent de saint Thomas contre Descartes, et qu'on a pu, comme l'avait déjà fait le père Ventura, s'appuyer du premier pour instruire le procès de la philosophie du XVIIe siècle.

Il y a plus d'un membre du clergé qui ne juge pas cette époque comme M. Gratry, et qui n'entend nullement à sa manière la philosophie ni la religion. Il le sait aussi bien que nous, et plus d'une fois en écrivant, il a dû se préoccuper du soin de ne pas heurter ceux qu'il surpasse. Nous expliquons par là quelques passages de son livre que nous aimerions mieux n'y point voir. Tels ne sont pas en général ses jugements sur le XVIIe siècle; il ne nous en coûte pas d'y souscrire. Toutefois le lecteur aura vu avec surprise le haut rang accordé aux noms de Pétau et de Thomassin. J'avoue que je ne connais pas Thomassin, mais le père Pétau serait-il donc là pour éviter que les jésuites ne paraissent sacrifiés aux oratoriens? Ses *Dogmes théologiques* sont certainement un ouvrage excellent à consulter, mais j'aurais de la peine à y voir

rien de plus qu'une compilation intelligente et méthodique. Sa présence sur la liste nous sert peut-être aussi à y excuser le nom de celui *qui a calomnié les plus purs des hommes*. Eh bien ! je me serais passé d'y trouver Pascal. Ici pourtant ce n'est plus le génie qui fait défaut. Si Pascal doit être inscrit au tableau, parce qu'il faut que tout écrivain sublime y soit, je n'ai rien à dire ; mais autrement il paraîtrait difficile d'enrôler parmi ceux qui ont découvert dans l'homme, et jusque dans l'homme de la nature, le sens du divin, le superbe contempteur de la raison humaine, l'infortuné génie qui n'a su édifier le christianisme que sur la double base du scepticisme et du désespoir. M. Gratry me permettra une observation, que je suis surpris d'avoir à lui faire, c'est qu'il ne songe pas assez combien la foi peut quelquefois corriger ou racheter l'erreur philosophique. De ce que, dans les temps modernes, des esprits d'ailleurs éminents ont proclamé des vérités chrétiennes, mais accessibles à la raison, il ne suit pas qu'ils y soient arrivés par la voie méthodique de la raison. Aussi leurs erreurs de doctrine n'ont-elles

pas besoin d'être niées ni palliées. On peut très-bien trouver dans saint Thomas du sensualisme, dans Pascal du scepticisme, dans Malebranche du panthéisme, sans entendre le moins du monde que leur profession de foi fût celle de Hobbes, de Hume ou de Spinoza. On veut dire seulement que cela aurait bien pu arriver, s'ils n'eussent été chrétiens, et que leurs principes spéculatifs les auraient pu logiquement mener à de mauvaises conséquences. Leur foi triomphait de leur système ; la religion inclinait ensemble ces illustres dissidents devant le même autel et mettait sur leurs lèvres les leçons du même catéchisme.

On pense bien qu'après s'être placé sous la protection de ces grandes autorités, M. Gratry déduit à son tour les principes de la connaissance de Dieu. Il s'attache à rendre encore plus claire et plus forte la démonstration de la présence de l'être divin dans l'universalité des choses par la présence du sens divin dans la raison humaine. L'argumentation et le sentiment s'unissent pour animer les belles pages que cette grande vérité lui inspire. Nous ne

pouvons ici que souscrire et approuver. Notons cependant une idée particulière à M. Gratry, et sur laquelle il revient souvent, parce qu'elle est nouvelle : c'est que le calcul infinitésimal est à la fois une application de la méthode philosophique qu'il recommande, un exemple de la certitude et de l'excellence de cette méthode, et même une preuve directe et comme une forme particulière des vérités de théodicée auxquelles elle conduit. Leibniz a dit sans doute : « Il y a de la géométrie partout, » et l'on conçoit malaisément au premier abord qu'il existe deux manières différentes de spéculer sur l'infini. Cependant l'idée de M. Gratry n'a point, il le sait, satisfait tous les esprits. En identifiant presque le calcul infinitésimal et la méthode philosophique, il n'a fait, ce nous semble, qu'un rapprochement ingénieux. L'infini mathématique, tel du moins qu'il le présente, n'est encore qu'un infini logique, et non l'infini réel et vivant qu'il faut à la théodicée. Nous n'espérons pas beaucoup de nouvelles recherches à cet égard. Nous remarquerons cependant qu'elles ont tenté des esprits distingués. M. Bordas-

Demoulin avait déjà tiré un certain parti du calcul différentiel en traitant des questions semblables à celles qui nous occupent, et ce calcul est appliqué d'une manière originale et même profonde dans un ouvrage moins connu qu'il n'est digne de l'être, la *Philosophie de la révélation*, par M. Grandet.

Pris comme un traité *de Deo*, le livre de M. Gratry n'est pas complet. Ainsi on y chercherait vainement une exposition suffisante des attributs de l'être infini. Il se borne à quelques notions générales dont il s'abstient de discuter les difficultés. En réduisant la théodicée à la preuve métaphysique, il s'est exposé à ne prouver que le Dieu de la métaphysique. Le Dieu de la morale, je n'en doute pas, remplit son cœur; mais il n'apparaît pas suffisamment dans son ouvrage. En tout, il faut combiner l'idée de cause avec l'idée de perfection pour se former de la Divinité une notion qui ne soit pas trop inférieure à son objet. C'est faute de cette combinaison faite à propos que M. Gratry s'est abstenu de réfuter directement le panthéisme. Il n'ignore pas cependant que la

preuve de Dieu par l'idée de Dieu était un des principes dont s'armait Spinoza et que Hegel invoque à son tour. Il n'y a pas de liaison nécessaire entre ce principe et leurs doctrines, je le sais, et j'ai essayé moi-même de le montrer (1); mais enfin on eût aimé à recevoir cette certitude d'une autorité plus grande et plus habile. L'adversaire vaut la peine d'être combattu. Il faut se rappeler que, par une infirmité de notre raison, nos spéculations sur l'infini et notre manière d'en parler prêtent assez facilement au panthéisme. Il y a une véritable difficulté logique à concilier l'infini et la détermination. M. Gratry lui-même adopte cette proposition qui, pour être dans Malebranche et même dans Fénelon, ne m'en semble pas moins inexacte, savoir, que *l'infini est nécessairement infini en tout sens*. Il répète que l'être de Dieu est tout ce qu'il y a de *réalité véritable*, *tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les esprits et dans les corps*, qu'*il est tout ce qui est possible*. Ces expressions, bien qu'autorisées par de grands

(1) *Saint Anselme*, liv. II, chap. 5, p. 561.

exemples, sont des hyperboles qui ne veulent pas être employées sans précaution, et la meilleure des précautions, c'est une bonne et solide défense des attributs moraux de la Divinité. M. Gratry était éminemment propre à l'écrire, et l'on s'étonnera que lui, qui s'est montré en d'autres temps plus qu'ombrageux à l'endroit du panthéisme, lui qui présente l'aversion des doctrines hégéliennes comme un des motifs de son ouvrage, ait négligé cette occasion de briser une bonne fois dans les mains de ses adversaires leurs armes les plus redoutables. Enfin, s'il faut tout dire, M. Gratry a du penchant au mysticisme. Il insinue que Fénelon, dans sa querelle avec Bossuet, en savait plus que son adversaire, et il réduit ses torts à des erreurs de langage. Or, le mysticisme a toujours quelque tendance à devenir un panthéisme sentimental. Il se définit lui-même l'*anéantissement du moi en Dieu*. Il conseille au moins *de sortir de soi pour entrer dans l'infini de Dieu*. Pour éviter toute mauvaise interprétation, pour être mystique en sûreté, *in tuto*, comme parle Bossuet, il était donc prudent de démontrer en rigueur la distinc-

tion de l'être infini d'avec tout ce qui n'est pas lui.

On devine pourquoi M. Gratry ne croit pas en avoir besoin. Son caractère sacré le protége contre des soupçons qu'on n'épargnerait pas à un philosophe. Il y a des choses qu'il peut dire impunément ; sa foi répond pour lui, et la seconde partie de son livre est là pour le justifier. On a dû remarquer que la première est essentiellement philosophique : c'est la part de la raison dans son ouvrage, et un pur rationaliste en pourrait signer la métaphysique. Ce n'est pas cependant que M. Gratry s'y arrête au rationalisme ; tout au contraire, il le prend en très-mauvaise part, et dit souvent que le spiritualiste qui veut s'y tenir retombe tôt ou tard jusque dans des erreurs plus graves que des erreurs de l'esprit. La bonne philosophie n'est pour lui que le commencement de la vérité ; elle donne des ombres divines sans doute, mais des ombres ; elle nous fait voir par reflet ce que nos yeux peuvent contempler directement. La raison est une révélation divine et naturelle, mais elle réclame une révélation surnaturelle. Même pour

accepter et comprendre la première, il soutient, parlant en théologien, qu'une certaine grâce (on entend par ce mot un don miraculeux) est nécessaire, et il met du prix à prouver contre les jansénistes, qu'il semble chercher pour adversaires, que même avant la chute, l'homme avait besoin d'un secours surnaturel pour participer à la nature divine, ainsi qu'en mathématiques l'intervention de l'infini est indispensable pour élever à l'unité la somme des termes fractionnaires d'une série convergente. Cette nécessité n'a donc pas cessé de peser sur la race d'Adam, ou plutôt la déchéance primitive n'a pas eu pour effet de la dépouiller de ce glorieux privilége d'une communication nécessaire avec la source éternelle de toute vérité; mais ici, comme on le voit, de l'ordre de la nature nous entrons dans l'ordre de la grâce, et nous passons de la philosophie à la religion. Désormais, on le conçoit, la méthode n'est plus la même. Il ne s'agit plus de déduire par voie scientifique, mais d'affirmer, en s'adressant tout ensemble à l'expérience, à la conscience, au sentiment et à l'imagination. Nous sortirions

de notre sujet si nous allions plus loin, et nos dissidences commenceraient. Déjà peut-être on s'étonnera que nous n'ayons pas quelques difficultés à élever sur le fond même de la doctrine, et que nous ayons laissé passer certaines vivacités ou certaines concessions de langage que la critique pourrait signaler. La nôtre est désarmée quand il s'agit d'un ouvrage où, sans compter des mérites réels, respire l'esprit que nous souhaitons au clergé. Dans cette vieille controverse de la raison et de la foi, que les passions contemporaines s'efforcent de rabaisser à leur niveau, nous distinguons aujourd'hui deux méthodes, deux opinions, osons le dire, deux partis. L'un nous paraît aussi digne d'aversion que l'autre de bienveillance. Le premier commence par attaquer, par exagérer la faiblesse de la nature humaine, surtout l'incertitude et l'obscurité de ses connaissances, au point de l'avilir en quelque sorte. Ses sciences, ses lumières, ses idées, ses efforts, on outrage tout sans discernement ni mesure, et, dégradant la raison, on ne lui permet de concevoir légitimement que les excès du sensualisme ou du

scepticisme. Il semble que la création n'ait pas été aussi une révélation primitive, et malgré la Bible, malgré saint Jean, malgré saint Paul, on ne consent à voir rien de divin dans l'âme de l'homme, telle qu'elle sort, comme on dit, des mains de la nature, oubliant apparemment que la nature est de Dieu. Alors, dans cette misère, dans ces ténèbres, dans ce néant de l'intelligence et de la raison, on fait tout d'un coup apparaître, non la vérité, non la religion même, mais l'autorité de l'Église, qui, au nom de sa force, au nom de sa durée, exploitant le découragement et la peur, impose la vérité et la religion.

On oublie que cette argumentation antérieure, qui retire tout élément divin de la nature humaine, la rend en quelque sorte incapable de Dieu. Si l'homme n'est que ce qu'elle en fait, il n'a point d'yeux pour la lumière, et il est bien superflu de la lui montrer. Aussi la doctrine arrive-t-elle bientôt à cette idée extrême, que tout gît dans l'autorité, et ce triste supplément de la vérité en devient le principe et le tout. C'est en toute chose une doctrine

d'absolutisme. Son idéal est, dans le spirituel comme dans le reste, la pure tyrannie.

Sans le crier sur les toits, M. Gratry ne cache pas que son livre est une protestation contre cette ignoble doctrine. Comme d'autres ministres des autels à qui nous avons rendu hommage, il conçoit autrement les droits de la raison. Par la méthode qu'il préfère, la raison de l'homme est relevée en elle-même. Fait pour la vérité, puisqu'il en vient, son esprit en est l'œil et le miroir; il en voit la fidèle image, quand il rentre en lui-même. Aidé par ses plus nobles instincts, il remonte laborieusement vers la source de tout bien, et réfléchit dans ses conceptions, quoique avec des ombres et des lacunes, la lumière du bon, du juste et du vrai. La part de Dieu est déjà grande dans la nature, et c'est par là, comme par des degrés divinement préparés, que celle-ci devient digne et capable du bienfait de la révélation. La difficulté de cette démonstration est, je le sais, dans ce passage de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel : il y a là comme un pont à jeter sur l'abîme, et il n'est pas donné à tous de le franchir; mais c'est pour cela

que la foi est dite une grâce, et après tout, ce passage du divin à un autre degré du divin satisfait tout autrement l'esprit que cette conversion magique du profane au sacré par l'intervention de l'autorité. Les systèmes absolus d'autorité sont de véritables dragonnades dans l'ordre spirituel.

La doctrine que nous aimons à leur opposer, et pour laquelle Augustin et Fénelon ne dédaignent pas l'alliance de Platon et de Descartes, a, entre autres mérites, celui de ne conduire à aucune de ces conséquences excessives, exclusives, si chéries des esprits bas et violents. Elle ne prête appui à aucune théorie absolutiste, et par là se recommande à nos préférences. Le monde aujourd'hui, dans l'ordre de l'esprit comme dans l'ordre des faits, n'a rien tant à craindre que les idées absolues, et dans l'effroi qu'elles nous inspirent, nous sommes sympathiquement disposé en faveur de tout système qui concilie la raison avec la foi, comme, en toute autre matière, la liberté et l'ordre, l'imagination et le goût. Nous ne rendons les armes qu'à la modération, celle qui vient de l'élévation,

non de la faiblesse, et c'est pour cela que nous aimons à payer un juste tribut d'hommage à ceux qui, tels que M. Gratry, figurent avec éclat de ce bon côté de l'humanité.

VII

DE LA DIALECTIQUE EN THÉOLOGIE.

Malgré quelques critiques, le livre de M. Gratry reste un ouvrage de haut intérêt, et, selon nous, le meilleur qu'il ait publié. Depuis lors, il s'est moins attaché à celles de ses idées générales qui lui sont communes avec les premiers des philosophes, pour abonder dans le sens de ses pensées particulières, c'est-à-dire dans le mysticisme, dans le goût d'une application hasardée des méthodes mathématiques, dans une recherche d'originalité qui l'a conduit hors des voies de la science. Les figures de langage, qui ont toujours pris une trop grande place dans sa mé-

taphysique, l'ont envahie presque tout entière. Enfin, l'impétuosité sincère de sa polémique l'a entraîné à une violence de ton qui afflige et dissuade. Dans un dernier volume qu'il vient de lancer contre ceux qu'il appelle tout simplement les sophistes, il en est venu à ne plus avoir toujours la patience de comprendre ses adversaires, et quoiqu'il ait souvent raison, sa réfutation porte souvent à faux. C'est grand dommage.

Il faut donc, pour trouver ce que nous cherchons, nous tourner du côté de la philosophie laïque. On a vu que l'étude de la méthode platonicienne était entrée pour beaucoup dans le retour aux recherches de philosophie religieuse. Le premier essai de M. Janet, développé depuis sous le titre d'*Etudes sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*, a peut-être été le point de départ des idées et des travaux de M. Gratry lui-même sur les principes de toute théologie. Ce que sous ce rapport on peut attendre de mieux de cette dialectique renommée, on le trouvera supérieurement exposé dans le livre d'un maître d'une plus grande autorité. M. Cou-

sin, dans celui de ses ouvrages peut-être qui a été le plus lu, a semblé tenir de Platon lui-même l'art suprême de s'élever sans effort dans cette région idéale où resplendit l'éternelle beauté, forme divine du bon et du vrai.

Je ne voudrais pas médire de la dialectique de Platon. Elle est certainement, dans l'ordre des pures idées, la méthode la plus sûre et la plus rigoureuse, comme elle est la plus sublime. Celui qui la méconnaît ou la néglige, celui qui n'est pas familiarisé avec ses procédés doit renoncer à philosopher. Cependant il ne faut pas croire qu'elle conduise sans difficulté et sans faute à une science réelle. Souvent, du moins, elle ne met en pleine lumière que certaines lois et certaines nécessités de la pensée, et par là elle n'excéderait pas la sphère d'une haute psychologie; elle risquerait pour cette raison de nous attester uniquement des phénomènes subjectifs qui ne prouveraient point avec évidence la certitude de leur objet. Lorsque, las de flotter dans le vague des opinions, connaissances imparfaites dont se contente le vulgaire des esprits, vous aspirerez à la con-

naissance véritable, celle qu'atteint directement l'intelligence elle-même ; lorsque aidé du double secours de la raison qui discute et de la raison qui voit, dissipant par la première les nuages dont s'enveloppe la lumière de la seconde, vous serez parvenu à faire émerger de la diversité des sensations l'unité rationnelle qui est le fond de chaque genre ; puis quand de genre en genre et d'unité en unité, vous vous serez élevé à l'unité, à l'idéal suprême, aurez-vous fait autre chose que transformer des perceptions complexes en abstractions de plus en plus simples? Vous aurez d'idée en idée atteint la dernière ou plutôt la première de toutes. Ce sont là des idées, Platon lui-même en convient ; mais que sont ces idées? Sont-elles en elles-mêmes autre chose que des idées? C'est une question obscure, ardue, dont Aristote s'est armé contre Platon, et que ni celui-ci, ni ses interprètes n'ont résolue d'une manière incontestable. Je veux bien croire avec M. Cousin que les idées résident en Dieu même, qu'elles sont pour ainsi dire ses pensées, ou des vérités et des intelligences divines. Je suis prêt à reconnaître que c'est l'interprétation la

plus sensée de la théorie de Platon. J'irai même jusqu'à convenir que Platon l'entendait ainsi. Mais, il faudra que M. Cousin m'accorde que Platon n'a pas donné cette interprétation avec une constante clarté. Les meilleurs esprits ont pu s'y tromper, et c'est un point qui restera sans doute à jamais disputé que celui de savoir ce que Platon a voulu dire. En tout cas, dans les passages où comme dans le *Timée*, il a donné le plus clairement pour siége aux vérités universelles l'entendement divin, il nous semble n'avoir pas pris la peine de démontrer par la dialectique même cette conclusion de la dialectique. Ni Platon, ni M. Cousin, n'ont à ma connaissance tiré des idées mêmes le mode de leur existence, et nous n'hésiterons pas à dire que cette sorte de déduction est, sinon impossible, au moins fort difficile. Qu'on m'entende bien, je ne conteste pas qu'il soit raisonnable de réaliser les idées en Dieu, de faire Dieu consubstantiel à la vérité. Je dis seulement que la dialectique n'en donne pas clairement les moyens. En élaguant successivement tout le sensible, le variable, l'accidentel, le passager, elle arrive à

naissance véritable, celle qu'atteint directement l'intelligence elle-même ; lorsque aidé du double secours de la raison qui discute et de la raison qui voit, dissipant par la première les nuages dont s'enveloppe la lumière de la seconde, vous serez parvenu à faire émerger de la diversité des sensations l'unité rationnelle qui est le fond de chaque genre ; puis quand de genre en genre et d'unité en unité, vous vous serez élevé à l'unité, à l'idéal suprême, aurez-vous fait autre chose que transformer des perceptions complexes en abstractions de plus en plus simples ? Vous aurez d'idée en idée atteint la dernière ou plutôt la première de toutes. Ce sont là des idées, Platon lui-même en convient ; mais que sont ces idées ? Sont-elles en elles-mêmes autre chose que des idées ? C'est une question obscure, ardue, dont Aristote s'est armé contre Platon, et que ni celui-ci, ni ses interprètes n'ont résolue d'une manière incontestable. Je veux bien croire avec M. Cousin que les idées résident en Dieu même, qu'elles sont pour ainsi dire ses pensées, ou des vérités et des intelligences divines. Je suis prêt à reconnaître que c'est l'interprétation la

plus sensée de la théorie de Platon. J'irai même jusqu'à convenir que Platon l'entendait ainsi. Mais, il faudra que M. Cousin m'accorde que Platon n'a pas donné cette interprétation avec une constante clarté. Les meilleurs esprits ont pu s'y tromper, et c'est un point qui restera sans doute à jamais disputé que celui de savoir ce que Platon a voulu dire. En tout cas, dans les passages où comme dans le *Timée*, il a donné le plus clairement pour siége aux vérités universelles l'entendement divin, il nous semble n'avoir pas pris la peine de démontrer par la dialectique même cette conclusion de la dialectique. Ni Platon, ni M. Cousin, n'ont à ma connaissance tiré des idées mêmes le mode de leur existence, et nous n'hésiterons pas à dire que cette sorte de déduction est, sinon impossible, au moins fort difficile. Qu'on m'entende bien, je ne conteste pas qu'il soit raisonnable de réaliser les idées en Dieu, de faire Dieu consubstantiel à la vérité. Je dis seulement que la dialectique n'en donne pas clairement les moyens. En élaguant successivement tout le sensible, le variable, l'accidentel, le passager, elle arrive à

écarter tant de déterminations de l'être qu'elle en élimine jusqu'aux dernières conditions. Elle ne tient plus rien, en effet, que des idées qui sont dans toute la rigueur du terme des êtres de raison, de simples idées enfin, et non plus des existences. En montant les degrés de la dialectique, on peut s'arrêter, et l'on fait bien, pour se demander où sont et ce que sont les idées, et l'on n'aura pas tort de recourir à Dieu et de ne pas aller plus loin : mais on se sera arrêté arbitrairement. La dialectique ne donne nulle raison de le faire. C'est par elle-même une ascension sans terme. Le recours à Dieu comme à un être réel ne vient pas d'elle, mais de la présence de cette notion de Dieu qui a une autre origine, et que la tradition, la réflexion ou l'intuition ont mise dans l'esprit. On profite de cela pour faire rentrer l'existence, la substance, la réalité dans un ordre de pensées d'où elles avaient disparu. A la rigueur, la dialectique vous donne le divin sous les termes du parfait, de l'infini, de l'absolu, du bien, de l'*un*, comme on voudra, mais elle ne donne pas Dieu ou le divin en substance. C'est, j'en ai peur, à une

autre source qu'il faut puiser cette notion. Une femme d'un rare esprit, fatiguée de certaines subtilités théologiques, demandait qu'on lui *épaissît un peu la religion* pour qu'il lui en restât quelque chose. Nous dirons également qu'une théologie toute dialectique a besoin d'être un peu *épaissie* pour offrir un appui à la raison comme à la foi. C'est le besoin que Platon paraît chercher à satisfaire, lorsque dans le *Timée* il introduit de sa propre autorité dans la théorie des idées, des formes, des images, des croyances issues de la mythologie grecque. Les religions même mythologiques reposent sur des faits et des êtres. Ces faits et ces êtres, fussent-ils fictifs, n'y sont pas pris comme tels, et ils prêtent un élément solide à la ténuité impalpable des pures idées divines. De même, et servi par de plus dignes croyances, saint Augustin, après avoir retrouvé tous les caractères de la vérité universelle et nécessaire, s'aperçoit que ces caractères s'accordent pleinement avec les attributs de Dieu même, et il n'hésite pas à dire : la vérité est Dieu. On peut voir cette belle analyse dans M. Maret, qui l'a parfaitement ex-

lectiques comme si elles existaient. Déjà Platon leur en avait donné l'exemple, en prenant le bien substantiellement, quoiqu'il lui refusât l'essence, et que pour nous l'existence sans l'essence implique. De même l'*un* ou l'absolument simple, dernier terme de l'ascension dialectique pour les néoplatoniciens, séparé, dépouillé de tout, même de l'intelligence à laquelle il est supérieur, demeure conçu comme étant quelque chose, bien qu'il fût difficile de dire quoi. Il est le premier principe, la cause des causes, et cependant Plotin regarderait comme téméraire de lui attribuer l'existence, et de dire : *Il est*. C'est alors une réalité difficile à concevoir que la sienne, et pour que l'esprit s'en contente, il faut qu'il ait été exercé par une forte discipline aux derniers efforts, je dirais presque aux derniers tours de force de la dialectique. Tous les esprits n'ont pas les ailes qui soutiennent le vol dans un air aussi rare, dans un éther si voisin du vide. Les modernes en général ne respirent pas sur ces hauteurs. Ils éprouvent une grande répugnance à réaliser ce qui ne leur paraît susceptible que d'être pensé.

La conception d'une chose n'est pas pour eux nécessairement un gage de son existence. Ils ne se croient pas fondés à décerner à la raison pure le droit de créer par la seule vertu de la contemplation.

Cependant tous les temps ont vu des philosophes adopter et pratiquer en sens divers et sous des formes diverses la maxime de Parménide : « Le connaître est identique avec l'être. » Ceux qui, tels que les alexandrins, la combinent avec cet autre principe du même profond penseur : « Tout monte vers l'unité », arrivent comme eux à cette conception de l'Un absolu, qui trouble le sens commun et semble transporter l'esprit hors de la sphère de toute existence. Pour n'en pas sortir ou croire n'en pas sortir, il faut, lorsqu'on est parvenu à la conception d'un idéal quelconque, oser admettre que le fait d'être une idée pure et nécessaire constitue un genre d'existence qu'on pourrait appeler l'existence idéale, existence qu'on ne saurait définir, qui peut être conçue, non connue, mais qui doit être admise, bon gré mal gré, puisqu'elle est conçue nécessairement. C'est là le

dernier terme de la croyance rationnelle ; c'est là un idéalisme transcendant, qu'on peut rejeter comme une hasardeuse hypothèse ; mais si l'on refuse d'y entrer au moins par supposition, on doit renoncer à lire Plotin, peut-être même Spinoza, Hegel, et certainement le livre de M. Vacherot ; on ne pourra pas même le réfuter avec intelligence.

Pour revenir à notre thèse de l'existence de Dieu dont nous paraissons nous être écarté, c'est encore une manière d'employer le principe de Parménide et d'échapper à cette annihilation des existences, résultat possible de l'abus de la dialectique platonicienne, que le parti pris par Descartes de dire que l'existence ne peut être séparée de l'essence de Dieu, parce que cette essence étant conçue comme la souveraine perfection, « il n'y a pas moins de répu-
» gnance de concevoir un être souverainement
» parfait auquel manque l'existence, c'est-à-dire
» auquel manque quelque perfection, que de
» concevoir une montagne qui n'ait point de
» vallée. » Sous une forme plus modeste et moins ardue, on doit voir que ce raisonnement

est aussi hardi qu'aucun de ceux des alexandrins, et comme les leurs, suppose que la pensée claire et certaine d'une chose conçue idéalement en implique la réalité, sans qu'il soit même nécessaire d'examiner si seulement cette réalité est possible. Faire ce syllogisme : « La perfection sans l'existence serait imparfaite ; or je pense la perfection ; donc elle existe », c'est assurément, à la manière de Plotin, conclure de la conception à l'être, et Descartes est mal venu à prétendre qu'il n'admet pas que *la pensée impose aucune nécessité aux choses*.

La témérité de l'argument est dissimulée, ou plutôt il est ramené à des termes plausibles, lorsqu'en paraissant l'admettre, et dire avec Descartes : « Il n'est pas en ma liberté de con-
» cevoir un Dieu sans existence, c'est-à-dire un
» être souverainement parfait sans une souve-
» raine perfection », on ajoute, pour se tirer d'affaire : « Je ne peux tenir du néant ni de
» moi-même l'idée d'un être plus parfait que le
» mien, et il faut qu'elle ait été mise en moi
» par une nature qui soit plus parfaite que je

» ne suis, et même qui ait en soi toutes les
» perfections dont je puis avoir quelque idée,
» c'est-à-dire, pour m'expliquer en un mot, qui
» soit Dieu. »

Mais ce n'est pas seulement ajouter, c'est substituer un argument à un autre, et changer de méthode sans en avertir. Ce changement est parfaitement permis à Descartes, qui ne fait pas profession de platoniser ni de néoplatoniser. Faire intervenir Dieu comme source des lumières de l'esprit n'a rien de contraire à la raison commune, parce que la raison commune croit en Dieu. Cependant il faut prendre garde d'en appeler aux croyances indépendantes de toute science proprement dite, si l'on veut conserver à une question son caractère scientifique. Quand le sens commun fait irruption dans la science, il la supplante ; ce qui n'a pas d'inconvénients pour la pratique, mais ce qui peut équivaloir à une négation de la philosophie.

Mais ce danger n'en est un véritable que si l'on s'est voué à une méthode exclusive comme la dialectique, à moins que sans répudier celle-ci, on ne la conçoive d'une manière plus large

et plus sage à la fois, et qu'on ne l'emploie jamais sans y faire entrer tous les principes nécessaires de la raison. De quoi s'agit-il, en effet, et que voulons-nous éviter ? Le danger de l'extrême idéalisme qui menace toujours un peu le platonisme. Tout gît dans la difficulté de conserver les idées de substance et d'existence, l'être en un mot, dans le monde des idées de Platon. Nous croyons possible de les y conserver ou plutôt de les y introduire en y faisant rentrer l'idée de cause. De même que Leibnitz a montré que dans toutes ses applications, la notion de substance était incomplète et stérile, si elle n'était pas corrigée, *émendée* par celle de force, une certaine puissance d'agir étant inséparable de toute existence ; de même on peut rectifier et remplir les formes vides de l'idéalisme en les prenant comme des phénomènes de l'esprit qui ne peuvent s'expliquer par eux-mêmes, et dire alors comme Descartes : « Je n'aurais » pas l'idée d'une substance infinie, moi qui » suis un être fini, si elle n'avait été mise en » moi par quelque substance qui fût véritable- » ment infinie. » Ainsi le monde intelligible

comme le monde sensible prouvera son auteur; la cause nous rendra la substance, et l'idée de Dieu conduira à l'existence de Dieu.

Nous croyons fermement que c'est en approfondissant ces considérations, en se plaçant dans cet ordre d'idées, fût-ce pour redresser les nôtres, qu'on arrivera à détruire l'apparence d'hypothèse et d'arbitraire que la critique et le sens commun ne cessent d'imputer aux démonstrations modernes de la proposition fondamentale de toute théodicée.

VIII

DES ÉCRITS DE MM. SIMON, BERSOT, SAISSET, JANET.

Cette digression nous a arrêté dans notre revue des principaux travaux de théologie naturelle que la France a produits dans ces derniers temps. Il nous resterait cependant à parler de trois ouvrages importants : l'*Essai sur la Providence*, par M. Bersot ; *La religion naturelle*, par M. Jules Simon ; l'*Essai de philosophie religieuse*, par Émile Saisset.

Mais nous ne pouvons faire ici beaucoup plus que les mentionner. Il y a tant de points de communs, sous le rapport des doctrines, entre les auteurs de ces excellents livres et nous,

qu'il nous faudrait un travail étendu et minutieux pour indiquer et motiver les dissentiments. Notre adhésion à l'ensemble de leurs idées va de soi ; d'autres liens plus intimes rendraient suspects jusqu'à nos éloges, quand même ils demeureraient en deçà de notre pensée et au-dessous de leurs talents. Le succès de pareils écrits ne sera jamais assez grand pour leur mérite et leur utilité.

Nous louerons M. Simon d'avoir repris ce titre de religion naturelle. Il n'a point cédé soit à la délicatesse affectée, soit à l'artifice de raisonnement de ceux qui se sont avisés dans ces derniers temps de proscrire le mot, sans doute au fond par aversion pour la chose. De beaux esprits prétendent qu'il n'y a pas de religion naturelle, parce que la religion n'a de rapport qu'au surnaturel. Je leur en demande bien pardon, l'objet et la source de la religion, c'est le divin. Y a-t-il un autre surnaturel que le divin? C'est aux religions positives d'en faire preuve. La philosophie, elle, n'a affaire qu'au divin. Tout ce qui peut être connu par la lumière naturelle touchant le divin fait le sujet de la théologie

naturelle. Mais peut-être contestera-t-on jusqu'à l'existence de la lumière naturelle? En ce cas, nous prierons les contradicteurs de s'en expliquer avec saint Thomas d'Aquin et Descartes. Il nous suffit d'avoir pour nous saint Augustin, qui a emprunté le premier à Varron et à l'antiquité l'expression de *théologie naturelle* pour l'introduire dans la philosophie chrétienne. A moins de contester aux plus grands docteurs de l'Église comme aux plus grands philosophes qu'une connaissance de Dieu puisse être tirée de la nature des choses et de la nature de l'esprit humain, il y a une théologie naturelle, et dès qu'on la considère dans ses rapports avec la conscience et la morale, elle contient les parties fondamentales de toute religion, et elle peut être hardiment promue au titre de religion naturelle. Ce titre annonce beaucoup, mais il n'exclut rien ; il ne proscrit rien de ce qu'il n'annonce pas, et laisse en dehors de sa définition la place libre aux révélations et à leurs témoignages. Il suffit que la religion naturelle ait ses dogmes, ses preuves, qu'elle admette un rapport de l'homme avec Dieu, une action de

Dieu sur l'âme, une obligation résultant des vérités qu'elle enseigne pour la raison et subséquemment pour la volonté, une inspiration enfin, une grâce. Dès lors elle parcourt, un seul flambeau à la main, tout le champ de la pensée religieuse, et le sujet comme le titre de l'excellent livre de M. Simon est pleinement justifié.

Le Devoir et *La religion naturelle* de M. Simon forment la solide substance d'une instruction élémentaire et universelle de morale et de religion. Nous ne connaissons aucun état d'esprit, aucun degré de culture qui rende inutile la lecture d'un traité complet qui éclaire les simples, satisfait les habiles et oblige tout le monde à penser aux plus importantes choses de la vie dans la mesure où le lui permettent ses facultés et ses habitudes de réflexion. C'est toujours une épreuve pour la philosophie et pour un philosophe que de sortir de l'enceinte des écoles et d'adresser au grand public les leçons jusqu'alors écoutées d'un cercle de disciples préparés à toutes les rigueurs de la science. Il faut alors changer de ton, de langage, de style. On sait combien avec M. J. Simon la philoso-

phie s'est heureusement tirée de cette épreuve. Rien ne plaît autant que le talent au service de la vérité.

Avec un tour d'esprit original, avec la sagacité d'observation d'un moraliste, M. Bersot a traité de la théodicée proprement dite, c'est-à-dire de cette portion de la théologie qui considère, parmi les attributs divins, celui qui donne lieu aux plus intéressantes et aux plus difficiles questions, la providence. Il y a peu de livres d'une lecture plus attachante, plus persuasive, où l'écrivain montre mieux l'homme et le fasse plus aimer. On sent, après avoir lu M. Bersot, qu'il est un guide qu'on voudrait avoir pour ami.

M. Jules Simon et M. Bersot ont écrit en philosophes, mais pour tout le monde, et non pour les philosophes seuls. L'utilité morale a été leur principal but, et ils n'ont eu garde de s'attacher aux côtés problématiques de la science, à ces difficultés dernières qui troublent jusqu'au fond la raison humaine. Dans les questions douteuses, ils ont cru sage et légitime, précisément parce qu'elles sont douteuses, d'opter pour le

parti que le sens commun, le cœur, la conscience morale, les penchants de l'âme recommandent de préférence ; et cette option qui est dans les droits du moraliste, si elle excède quelque peu ceux du métaphysicien, leur a permis de prononcer sans avoir égard à toutes les objections, et même d'accepter sans scrupule des solutions indémontrables. Dans les hautes sciences, il vient toujours un point où il faut se résigner à l'insoluble ; mais je dirais que nos deux éminents auteurs s'y résignent un peu trop tôt, si je ne savais que dans le plan de leurs deux ouvrages, ils ont dû penser moins aux intérêts de la science qu'aux intérêts de l'humanité.

Cette observation prendrait plus de l'air d'une critique, si on l'appliquait à la *Philosophie religieuse* de M. Saisset. Son ouvrage, écrit originairement pour notre Académie des sciences morales et politiques, est resté essentiellement critique et scientifique, quoique l'auteur, en le recomposant sous une forme moins sévère, eût tâché de le rendre accessible au public entier. Pour la clarté et l'agrément il avait réussi, mais le livre n'en est pas moins une critique et une

discussion des théodicées les plus connues dans l'histoire de la philosophie, et après un examen qui devait nécessairement embrasser les questions dans leurs dernières profondeurs, il a dû les résoudre ou les démontrer insolubles en donnant ses conclusions. Nous ne connaissons rien de mieux que la partie de la controverse, et la discussion solide et brillante des théories de ses devanciers est certainement l'œuvre d'un écrivain accompli. Mais mieux il a réussi dans cette première partie de sa tâche, plus il a rendu difficile l'exécution de la seconde. Quand on a su avec autant d'art et de bonheur montrer les côtés faibles des spéculations théologiques de Platon et d'Aristote, de Descartes et de Spinoza, de Newton et de Leibnitz, on a inévitablement jeté sur toute la théodicée une couleur problématique dont le scepticisme peut faire son profit ; il en devient plus nécessaire et plus scabreux d'affirmer quelque chose. Ne démontre pas qui veut après avoir si bien réfuté. Nous ne serions pas sincère, si nous disions que le dogmatique égale le critique dans l'ouvrage de M. Saisset. Sa théodicée, excellente pour des

lecteurs déjà persuadés, peut paraître faible et gratuite à des critiques d'une rigueur exigeante. L'auteur, comme toute l'école à laquelle il appartenait, a trop compté sur les croyances admises par le sens commun, les tenant pour plus fortes que les objections. Il a éclairci méthodiquement les unes, et quant aux autres, il les a négligées sans les taire. Élèves des modestes sages de l'Écosse, nous sommes tous enclins à faire trop peu de compte des difficultés et à passer par-dessus certaines contradictions que la pratique peut tolérer, mais non la science. Il faut pourtant bien savoir que ce sont ces contradictions qui arment les adversaires et font la fortune des systèmes qu'on s'étonne d'avoir à combattre. On reproche bien haut à Hegel son fameux principe de l'identité des contradictoires. Il aurait pu répondre qu'il l'avait trouvé dans quelques-unes de nos théodicées.

Je hasarde à regret ces observations, bien convaincu que si la mort ne nous avait enlevé prématurément Émile Saisset, dévoué désormais comme il voulait l'être à l'étude de ces nobles questions, il aurait de plus en plus porté la

lumière sur les parties qu'il a laissées dans l'ombre. Ce n'est pas seulement le souvenir du passé, c'est la considération de l'avenir qui nous rend sa perte si douloureuse.

De là le grand prix qui s'attache aux travaux actuels de M. Janet, qui semble avoir repris son œuvre inachevée. Nul n'est plus propre que lui à prêter de nouvelles forces à la cause qu'il soutient. La théodicée réclame certains compléments et même une sorte de transformation rendue nécessaire par les nouvelles critiques, par la marche des sciences et des idées. On peut tout attendre de M. Janet, et tandis que M. Caro se signale par une polémique vive et brillante, nous espérons que M. Janet, se jetant en pleine métaphysique, parcourra d'un pas sûr ces régions sereines qu'éclaire un jour pur et céleste.

Largior hic campos æther et lumine vestit
Purpureo; solemque suum, sua sidera nôrunt.

IX

CONCLUSION.

Notre examen s'est porté dans cette étude sur des ouvrages dont les moindres sont encore très-estimables. Cependant nous aurions affaibli notre pensée, si l'on n'avait pas compris que la théodicée, dans l'état où la théologie naturelle a été portée en France et en Angleterre, nous paraît laisser encore beaucoup à désirer. Des deux méthodes principales que l'on peut employer pour arriver à Dieu, l'une, la contemplation du monde, l'autre, celle de l'esprit humain, aucune n'a été, ce nous semble, employée avec une suffisante prudence et une nécessaire sévérité. En

suivant la première voie, on a abusé des causes finales, et négligé de montrer l'origine, la nature, les limites d'un mode de raisonnement suspect à des hommes de génie. Par la voie des idées, on n'a pas assez examiné si l'on arrivait à autre chose qu'à des idées, et si l'on ne risquait pas de confondre la psychologie avec la métaphysique. Enfin, par quelque procédé que l'on s'élève à Dieu, il y a dans toutes les théologies sacrées et profanes, un dénombrement reçu d'attributs tant métaphysiques que moraux qui donnent lieu à tant de questions difficiles, quelques-unes si peu solubles, qu'il est besoin d'en essayer une révision qui élimine tout ce qui est gratuit, hasardé, contradictoire. De là un vaste travail qui nous est commandé par l'état de l'athéisme en Europe.

Je ne voudrais pas avoir écrit ces réflexions qui impliquent quelque censure des travaux d'autrui, sans résumer au moins sommairement mes idées, et les livrer d'avance à la critique, si je dois jamais les développer dans un ouvrage spécial. On a vu que, selon moi, le meilleur fruit à tirer de l'étude des critiques de la philosophie,

c'est la résolution de n'adopter sans un sévère examen aucune des vues métaphysiques admises en théodicée; c'est de ne pas accepter par une confiance excessive dans les traditions de l'école toutes les énonciations sur la Divinité que les hommes ont cherché à jeter, pour le combler, dans le vide de leur ignorance. Aussi rien ne paraît il plus utile et plus opportun que d'appliquer à cette partie sacrée de la métaphysique les méthodes de vérification qui ont eu de si heureux succès dans d'autres régions de la philosophie, et qui, en limitant peut-être le champ qu'elle parcourt, y ont assuré sa marche et son droit même de propriété. Je ne veux pas avoir tant parlé des autres sans m'exposer moi-même. Pour se permettre autant la critique, il faut savoir l'encourir, et puis, quand il s'agit d'un tel sujet, il y a un air de puérile timidité à parler sans cesse de questions, de problèmes, d'objections, et à se tenir sur la réserve comme si l'on craignait de se commettre en les abordant. Ce n'est pas un de ces points d'extrême théorie qu'on peut laisser à décider à d'autres, en attendant patiemment qu'ils aient

pris la peine de le faire pour savoir qu'en penser.

Dieu est une idée, et tant que notre condition ne changera pas, il ne sera qu'une idée, non pas en soi, il est la réalité même, mais pour la raison. Dans les questions philosophiques qui touchent aux existences, nous avons d'ordinaire pour nous instruire la conscience et la perception. Les phénomènes de notre vie intérieure, les opérations et les lois de notre esprit, nous sont signifiés par la plus irrésistible des autorités, la conscience, et depuis Descartes il n'est plus guère permis de méconnaître dans la pensée le signe et la preuve de l'existence. La perception, c'est-à-dire ce jugement naturel que nos sensations nous suggèrent touchant leur cause extérieure, nous atteste une réalité indépendante de nous, qu'un pyrrhonisme insensé parvient à contester, non à rendre douteuse. Enfin un rapport constant, un accord au moins suffisant entre les lois des phénomènes et les principes de notre raison nous révèle une harmonie générale entre ce qui est moi et ce qui n'est pas moi. De là une foule de connaissances

qui peuvent avoir leurs lacunes, leurs obscurités et leurs incertitudes ; mais quelques questions qui s'élèvent sur les existences ainsi connues et garanties, on n'y perd jamais la lumière ni l'appui des connaissances directes. L'expérience trop décriée par certains philosophes, mais j'entends l'expérience interne et externe, celle de la sensibilité et de la raison combinées, est un flambeau que rien ne peut éteindre.

Assurément, de la conscience et de la perception, des connaissances directes qu'on leur doit, on peut dériver la notion de Dieu ; mais Dieu n'est pas pour cela l'objet de la perception ni de la conscience. La notion de Dieu sera toujours l'œuvre pure de la raison : c'est ce que nous entendions en disant que pour l'humanité Dieu est une idée.

Or les notions qui sont pour nous plus qu'une idée, qui tiennent immédiatement de la conscience ou de la perception, ont cette propriété d'être ce que les philosophes appellent représentables. L'imagination peut se représenter nos actes intimes, les phénomènes extérieurs, l'expérience qui les combine et éclaire les cho-

ses par la pensée. La connaissance de Dieu obtenue par la raison, qui élève seule les questions d'origine, ne peut pas, ne doit pas être représentée : elle ne peut être que conçue. Il n'en est pas ainsi de toutes les idées qui semblent aussi purement rationnelles. Les vérités géométriques n'ont toute leur nécessité, toute leur exactitude que comme vérités idéales ; mais on peut en une certaine mesure se les représenter, soit en concevant des figures imaginaires, soit en les appliquant aux formes réelles des objets de la sensibilité. L'idée de cause, le principe de causalité, comme on dit, est un principe de l'intelligence ; mais outre qu'à chaque instant l'expérience nous en fournit des applications au moins apparentes, on ne doit plus guère ignorer après Maine de Biran comment nous pouvons nous représenter la cause en acte, comme un fait de conscience que nous reproduisons à volonté.

Cette faculté nous est refusée, quand nous pensons à Dieu ; je parle philosophiquement et de l'humanité telle qu'elle est. Pour que la notion de Dieu comportât une certaine représen-

tation, il faudrait être Abraham ou Moïse, ou plutôt un de ces hommes choisis qui virent avec une joie pleine de frayeur et de respect celui qui venait à eux en marchant sur la mer de Galilée. C'est précisément le caractère et le privilége de la révélation que de faire cesser jusqu'à un certain point cette pure idéalité de Dieu, que de satisfaire à un besoin de la nature humaine qui voudrait ne croire aux existences que susceptibles de représentation. Elle nous rend en une certaine mesure Dieu même représentable. Et cependant pour la postérité cette représentation indirecte n'est que transmise par la foi, ce n'est qu'un souvenir emprunté à la tradition. Assurément la notion de Dieu en est plus vive et plus puissante, et ses effets pratiques en sont plus certains, plus étendus, plus faciles; mais il est de l'essence du souvenir, de la tradition, des connaissances fondées sur des événements historiques, de se prouver autrement que les connaissances qui se dérivent de la nature de l'homme et du monde. Aussi d'un avis unanime, de saint Thomas d'Aquin au révérend Henri Mansel, les deux théologies, celle de la

raison pure, celle de la révélation, comportent des preuves différentes, s'adressent différemment aux facultés de notre esprit, et comme l'une suppose l'autre, il faut les admettre toutes deux et traiter de chacune séparément. Par conséquent il ne faut pas demander à la théodicée philosophique, à celle pour qui Dieu est une pure idée, d'employer et de satisfaire nos facultés représentatives. Ce serait une faute de méthode; une habitude invétérée peut nous porter à la commettre, mais cette faute a engendré bien des idolâtries et des superstitions, et elle est la source de plus d'une erreur moins grossière, mais dangereuse encore, qui altère et obscurcit de très-estimables théologies. Cette seule considération suffit pour nous avertir de ne pas souscrire sans restriction à cette pensée de Hamilton qui assimile aux difficultés de la philosophie celles de la théologie. Les faits de la perception et de la conscience ne peuvent donner naissance aux mêmes problèmes que les pures conceptions de la raison.

Néanmoins, si la théologie rationnelle a ses difficultés particulières, elle est possible, puis-

qu'elle existe. Comment donc la raison, nonobstant toute clameur de scepticisme, s'élève-t-elle irrésistiblement à l'idée de Dieu?

Kant a dit du sublime, dans une phrase sublime elle-même, qu'il éclatait dans le ciel étoilé et la conscience du devoir ; mais, sublimes tous deux, l'un et l'autre spectacle peuvent aussi manifester Dieu à la pensée. Si l'on daigne se rappeler ce que nous disions en commençant des deux principales preuves de la Divinité, ne les retrouvera-t-on pas dans la contemplation de la voûte céleste et du beau moral, astre de l'âme? Oui, par un acte de la raison qui n'en est pas même le plus difficile effort, par une conception de l'esprit qui n'est ni contradictoire ni hasardée, nous affirmons ces deux propositions : Dieu est l'auteur du monde, Dieu est le bien. J'ai beau regarder, je ne puis apercevoir par quel côté le criticisme pourrait surprendre à ces deux croyances une difficulté logique invincible. Que l'existence du monde, réduit même à l'ordre actuel, suppose et atteste un auteur, que l'idée du bien dans notre esprit suppose et atteste également un type, une origine, une cause,

c'est chose plus facile à établir qu'à contester, et telles sont les deux preuves ou les deux conceptions irrésistibles qui s'unissent, se pénètrent l'une l'autre et se combinent en une certaine connaissance de Dieu. Car, bien que nous conseillions une grande circonspection dans le développement de ces notions générales et simples, on peut ajouter, par exemple sur la foi de l'ordre visible du monde, que la cause en est intelligente; on peut dire, sur la foi de notre propre pensée, que Dieu est le bien souverain, suprême, parfait, en ce sens qu'ainsi que dit saint Anselme, rien de meilleur ne peut être conçu. Ainsi Dieu est le bien suprême et la cause intelligente du monde; de là, il ne faut pas grand raisonnement, il ne faut que regarder dans la conscience, pour connaître d'une manière générale les rapports et les devoirs qui nous unissent à lui. C'est la nature même qui lie en nous ces notions de la Divinité à des sentiments qui sont le fond de toute piété.

Voilà, je crois, l'essentiel de toute philosophie religieuse. Je ne nie pas que la réflexion ne puisse développer encore ces notions nécessai-

res ; mais il y faut beaucoup de prudence, et c'est ici qu'on doit écouter les conseils critiques de Kant et de M. Mansel. On peut étendre un peu la science de Dieu, en disant ce qu'il n'est pas : encore est-il sage de ne pas trop s'avancer. On ne doit pas, malgré de grands exemples, dans le vain espoir d'approcher d'une définition parfaite de Dieu, lui multiplier des attributs inventés par le raisonnement, et se jeter ainsi dans un abîme d'insoluble. Il semble que quelques écrivains aient pris à tâche, en parlant de Dieu, de le composer de contradictions pour le mettre hors des conditions de tout être, et de le rendre impossible pour le rendre plus surnaturel. Des théologiens eux-mêmes n'ont pas plus évité cette faute que les philosophes.

« Il nous suffit, dit Leibnitz, d'un certain *ce que c'est;* mais le comment nous passe et ne nous est point nécessaire. » Parce qu'en nous représentant les choses directement connues, nous croyons mieux savoir comment elles sont, nous nous épuisons en efforts pour nous rendre Dieu représentable. Comment en effet, sous quelle forme se représenter la cause du monde

ou la perfection? Il ne faut qu'en concevoir l'idée, voilà tout. La difficulté vient de ce que, malgré un penchant naturel à réaliser l'objet de cette idée, on ne peut, sans quelque teinture de la dialectique platonicienne, montrer aisément que dans ce cas l'idée même suppose une existence aussi sûrement que dans les cas ordinaires le font la conscience et la perception. L'existence sur la foi de l'idée est la conception la plus élevée de la raison pure, et elle n'appartient qu'à la philosophie.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

I. Des commencements de toute théologie... 5
II. De la théologie naturelle en Angleterre : Clarke, Waterland, Gillespie..... 32
III. Suite du même sujet : Buchanan, Thompson. 49
IV. Mansel..... 69
V. De la théologie naturelle en France..... 90
VI. Théodicée de M. Gratry..... 100
VII. De la dialectique en théologie..... 151
VIII. Des écrits de MM. Simon, Bersot, Saisset, Janet..... 167
IX. Conclusion..... 176

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

APR 29 1955